LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XIV — XV

LOUVAIN

1895

LE MUSÉON.

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

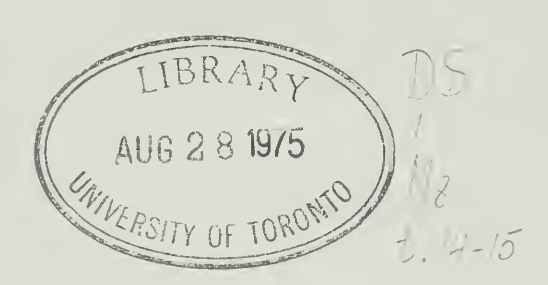
LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XIV

JANVIER 1895

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1895



QUELQUES PAGES

DE LA

LITTÉRATURE DES PEAUX ROUGES.

On sait que les derniers des anciens maîtres de l'Amérique du Nord sont bien près de disparaître entièrement. Traqués comme ils le sont par les Yankees et les Mexicains, privés de leurs moyens d'existence paisible par la spoliation de leurs territoires ils ne tarderont pas à périr jusqu'au dernier.

Il nous est bien difficile de croire qu'ils n'étaient pas dignes d'un meilleur sort et que mieux traités par les envahisseurs du Nouveau-Monde ils auraient résisté à toute tentative de civilisation. Ils auraient pu, du moins, vivre côte à côte avec leurs spoliateurs dans des relations pacifiques qui auraient adouci leurs mœurs et produit un état de sociabilité heureuse pour les deux partis.

Les monuments architecturales et littéraires que nous ont laissés les races éteintes prouvent surabondamment que l'intelligence et le goût ne leur manquaient aucunement ; rien ne permet de soutenir que ces facultés étaient arrivées chez eux à leur apogée et n'étaient plus susceptibles de développement.

Les archéologues et les linguistes des Etats-Unis s'appliquent aujourd'hui avec ardeur à ressusciter les restes de ces civilisations disparues et leurs livres nous fournissent en ce qui les concerne, des renseignements dignes du plus haut intérêt.

Notre intention n'est nullement aujourd'hui de donner à nos lecteurs un aperçu de ces travaux aussi nombreux que considérables. Certes les savants européens si dédaigneux de ces choses lointaines seraient bien étonnés si on leur en disait et le

nombre et la valeur. Les dialectes algonquins seuls ont fourni la matière d'un gros volume in 8° à 2 colonnes pour l'unique énumération des travaux dont ils ont été l'objet.

Mais notre but est des plus modestes ; nous voulons seulement faire connaître quelques produits littéraires de deux tribus à peaux-rouges, les Ponkas et les Omahas habitent le versant est des Andes entre le Wyonning et le Niobrara. Nous les devons aux savantes recherches d'un missionnaire qui a passé plusieurs années dans ces régions et qui les a recueillis avec un soin pieux, le R. J. O. Dorsey. Ils sont écrits dans une langue que le docte compilateur appelle *Cegiha* et dont l'étude n'est point indigne du philologue. C'est un recueil de fables, de mythes, de lettres, de récits qui nous fait concevoir une idée assez favorable de l'état intellectuel du peuple chez qui ces différents morceaux ont vu le jour.

Notre intention n'étant que d'en donner une idée, nous nous bornerons à quelques extraits de l'énorme volume que nous devons au zèle éclairé du Ministère de l'Intérieur de la Grande République.

Disons d'abord quelques mots de la langue de ces différentes pièces.

Le Cegiha est généralement harmonieux ; il ne compte guère que des sons ouverts et émis sans efforts ; point de gutturales profondes ou d'aspirations fortes, point d'accumulation de consonnes, mais en revanche un vocalisme très riche ; quatre ou cinq espèces d'*a* simple et autant d'*a* nasalisés, des *e*, des *i*, des *o* et des *u* également nombreux, des sons intermédiaires entre les explosives et les tenues et deux degrés d'explosives, ce qui donne trois degrés de *k* et de *t* et deux *b*, diverses palatales, etc.

Il y a ainsi des *k* et *t* soit fortement expirés, soit lancés sans effort, soit amenés à un degré qui les rapproche de *g* et de *d*.

Toutes les syllabes sont ouvertes, se terminent par une voyelle, à moins qu'une contraction n'ait amené la chute du son final.

La grammaire est simple, sans flexion, ni incorporation

interne ou externe comme dans les langues agglutinantes ou polysynthétiques. Il n'y a que les pronoms qui se joignent ou se soudent aux noms et verbes. Ex. *Içâça*, il le plaça.

Les êtres animés et inanimés constituent des genres différents. Et même le démonstratif qui accompagne un nom (le suit) change selon que l'être animé qu'il détermine est en mouvement ou non. Ex. *Iktinike ama açe.* (L') Iktinike (mauvais génie) était en route. Et *Gigă a Iktinike aka* « viens dit l'Iktinike » *Aka* est sujet immobile et *açe* sujet en mouvement.

La construction des phrases se fait ainsi : *sujet*, *verbe*, *attribut*. « Le buffle est sauvage » comme dans nos langues ; mais le complément direct se met après le sujet et avant le verbe et ce complément est marqué par un pronom s'accordant avec lui et placé après le verbe, d'après cette forme : « L'homme une rose cueille elle ». *te-nuga çin t'eçaçe ă.* Le buffle (tenuga) Vous tuâtes lui.

La place régulière des mots peut être modifiée pour produire des effets de style, appeler l'attention spécialement sur une idée : « Sauvage est ce buffle ». La phrase précédente *te-nuga* etc. en est un autre exemple.

Les déterminatifs spéciaux se placent après l'objet déterminé, la préposition après le nom : *ṭe win*, buffle un ; *wakia maji*, je fais ne pas. Mais *Edi pi*, là je fus ; *edi bça*, là je vins. De même : *nanka kedi*, sur le dos. La conjonction aussi après le verbe. Ex. *Weduba tedihi ki*, la quatrième fois (il) fut arrivé quand.

Ajoutons un dernier trait qui prouvera que le même procédé grammatical peut se rencontrer chez deux peuples sans provenir d'une même source.

En Çegiha comme en Mandhou les termes : *on dit*, *il est dit*, *ils dirent* et autres formes du verbe *dire*, sont employés à la fin des phrases d'un récit, d'un discours, sans rapport direct avec les termes de la phrase. Ainsi *amama*, *biama* etc. sont employés comme *sese*, *serengge*, *sahabi* et autres formes.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur ces particularités de cet idiome ; j'ai voulu simplement faire voir qu'il était sus-

ceptible de devenir une langue littéraire et de servir d'instrument de civilisation, si l'on avait bien voulu se donner la peine de cultiver les facultés intellectuelles de ces peuplades au lieu de procéder par suppression violente.

Voici maintenant quelques spécimens de leur savoir faire.

Le premier est un récit personnel, tout naïf, mais dont la conclusion n'est pas sans une pointe d'*humour* de bon goût.

Je traduis en suivant le texte, non sans tenir compte de l'ouvrage de M. Dorsey.

Ma première chasse au buffle.

« Trois fois j'y fus (à cette chasse) ; mais d'abord j'y fus tout petit. Aussi sur les buffles je ne lançai point de flèche, mais les chevaux qui portaient leurs charges je les gardais pour les chasseurs qui traquaient les troupeaux sauvages.

La première fois que nous fûmes à ce siège, je voulus tirer sur ce gibier. Peut-être, (dit mon père) votre cheval vous jetterait par terre et les buffles vous frapperaient de leurs cornes. J'étais irrité (de cette réponse).

Vers la montagne mon père m'entraina : nous nous assimes ; nous regardâmes attaquer les buffles. Mon père me parlait mais je ne lui répondais point.

Mais voilà qu'un buffle se dirige vers les tentes, un homme ; un seul le poursuit. C'était un taureau, un mâle sauvage ; il s'élança sur l'homme à plusieurs reprises.

Viens ici, dit mon père ; et moi je liai ma jument, mon grand et fort cheval au poil rouge. Mon père avait un léger fusil ; je le pris et m'avançai vers le lieu du combat. Quand j arrivai le buffle-mâle immobile se tenait debout. Le chasseur lui lança subitement une flèche et le blessa au dos. Et l'animal s'élança sur nous ; le cheval que je montais bondit quatre fois et se jeta au loin me lançant sur le sol. Le buffle était tout près de moi, lorsque tout à coup il tourna sur lui-même et s'enfuit.

(Relevé) je voulus le percer mais en vain, il était trop loin déjà.

Je regagnais le logis ; là ma mère reprochait à mon père ce qui s'était passé. Quand elle me vit revenir avec la bride abattue le long du cou de mon coursier, elle comprit tout.

Mon père silencieux, était assis et souriait. Ce buffle tu l'as tué, me dit-il.

Et moi je ne répondis pas.

Un combat entre les Pânis et les Ponkas.

Mon père s'en allait au combat, il chantait sans cesse. Il marchait, marchait avec ardeur et son chant n'était point interrompu. La nuit il se couchait à terre et chantait encore. C'était alors un jeune homme plein de vigueur.

Partis en éclaireurs, ils revinrent un jour, ils avaient découverts des traces d'hommes. Revenus précipitemment, Chef de nos guerriers, dirent-ils, des hommes marchent contre nos demeures, en longues files.

Quoi ! s'écria le chef ; assurez-vous de la chose ; recourez aux animaux sacrés.

Trois guerriers passèrent près d'eux, « Viens, grand chef » dirent-ils, laisse-nous les tuer ». Mais il s'y refusa.

La nuit survint pleine de ténèbres. Hou-hou, hou-hou. C'est le bruit du tambour qu'on frappe. Ce sont les Pânis. A ce bruit mon père éveille son jeune compagnon. « Lève-toi », lui crie t-il, et tous deux courent dire au Grand chef : Le battement du tambour se fait entendre ; des guerriers en leur camp sont proches d'ici.

Le jour et la lumière reprirent peu après ; les soldats revenaient suivant le cours du fleuve ; ils regagnèrent leurs tentes sans avoir découvert les Ponkas.

Un d'entr'eux revenait seul. « Nous sommes voués à la mort », dirent les Ponkas ; « que celui-ci meure avec nous ».

Mon père partit en éclaireur ; la route de l'ennemi était proche, mon père accourut l'annoncer au chef. Habile coureur, il devança tous ses compagnons et atteignit le Pâni qui s'enfuït en jetant sa robe. Mon père le frappa de ses flèches à coups réitérés.

L'armée survint et enveloppa les Pânis mais ils forcèrent leur route à travers nos rangs et s'enfuirent et dans leur fuite ils passèrent devant mon père posté en sentinelle. Il brûlait de leur lancer ses flèches, d'en tuer un grand nombre. Mais s'il se découvrait seul contre cette foule, il se perdait inutilement.

Qemancin le vaillant guerrier tua quatre Pânis ennemis, les Ponkas l'ont vu les perçant de ses traits. Mais après mon père il fut le seul qui donna la mort à nos ennemis. Les Ponkas n'en tuèrent aucun mais les Pânis firent un massacre des nôtres. Cinq seulement revinrent vivants, en guerriers ; tous les autres s'étaient enfuis et cachés dans les fourrés.

Le lendemain ils se réunirent, on les vit revenir maigres, affamés, entièrement nus ».....

Ce qui suit est une longue relation des traditions primitives de la tribu ; nous en extrayons les passages principaux.

Les premières coutumes.

« Nos ancêtres cherchèrent ce qui pouvait diriger la conduite du peuple, ce qui pouvait le rendre juste et droit.

Ils firent deux tentes sacrées et une autre encore. Et les chefs se rassemblèrent et ils délibérèrent entr'eux.

Ils consacrèrent le pilier de cèdre et de cotonnier et deux pipes.

Après cela ils choisirent leurs chefs supérieurs et chaque clan se constitua en sous-tribus particulières et ces sous-tribus s'échangèrent leurs coutumes sacrées.

Les deux tentes sacrées ils les élevèrent pour le buffle et la troisième pour les hommes, pour savoir les tuer à la guerre (1).

Quand ces objets consacrés (2) furent finis, les chefs qu'ils s'étaient donnés leur dirent :

Respectez ces deux tentes que vous avez faites; quand vous formerez le cercle de vos tentes, celles-ci s'élèveront au milieu.

(1) Non point en leur honneur.

(2) Le texte ni le commentaire de M. D. ne nous expliquent à qui ces tentes étaient consacrées. Mais d'autres passages indiquent clairement que le terme final de ce culte était le *Grand Esprit*.

Tout ce que vous avez de précieux donnez-le leur toujours, et vous jeunes gens, sollicitez de nous l'autorité de chef que vous pouvez désirer. Ainsi vous serez toujours vaillants de cœur et hardis.

Si vous êtes généreux envers les étrangers, vous pourrez peindre le front de vos enfants (ce qui sera une marque d'honneur). Si par là vous vous appauvrissez, vous serez grands et la postérité quelqu'éloignée qu'elle soit en gardera le souvenir.

2. Alors on parla de lever le camp et de se mettre à la poursuite des buffles. On les chassa et quand on revint on alla poser des robes précieuses sur le pilier sacré de la tente. Et cela fut la coutume.

Lorsque le foyer réunit les guerriers, on réserva et rassembla les langues des animaux tués pour les offrir à la tente sacrée.

Près des buffles morts le grand chef disait aux jeunes gens : Réunissez ces langues et portez-les à la tente sacrée. Et d'un bout de leur arc, les jeunes gens perçaient les langues et les portaient contre leurs poitrines, l'arc tendu sur l'épaule et tenu par la corde.

Puis ils retournaient en hâte au logis et le soir ils cuisaient les langues qu'ils reportaient à la tente chapelle. La les chefs assemblés, portant la robe à rebours, mangeaient ces chairs consacrées après les avoir déposées un instant au coin inférieur de leur vêtement.

Et celui qui présidait à la fête restait seul assis et chantait.

. . . . . .

Quand la chasse avait été abondante, les chasseurs retournaient au logis. Là le grand chef les réunissait et leur faisait faire une cérémonie sacrée.

Aux deux tentes sacrées on cuisait des pièces de buffle séchées et l'on se rassemblait tout autour.

Cent jeunes gens y étaient appelés ; ils y venaient la ceinture défaite et se rangeaient en cercle autour des tentes sacrées.

Là venaient les braves portant une robe élégante, ils y mangeaient les chairs et là cessait le repas.

Puis suivant la ligne des tentes ils enlevaient parci parlà les

bâtons de soutien pour les porter aux lieux sacrés et ceux auxquels ils les enlevaient ne faisaient aucune opposition.

Au moyen de ces bois ils construisaient une longue tente et répandaient de la viande séchée tout du long de ses bords. Le chef sacrificateur en posait quatre morceaux au centre de la tente, les couvrait d'argile rouge et frottait de ce composé le pieux sacré dressé au milieu.

Puis les guerriers simulaient un combat, quatre figures de paille représentaient les ennemis, Les cavaliers galopaient tout autour. Ils tiraient quatre coups sur ces simulacres, les renversant chaque fois jusque sur le sol.

Enfin après quatre charges simulées les ennemis s'avouaient vaincus. Ils se rendaient auprès du gardien de la tente où la pipe sacrée était déposé ; ils enveloppaient celle-ci dans une robe et dès lors elle devenait un instrument sacré. On l'employait dans les cérémonies et les chefs en fumaient assis, soufflant au loin la fumée. Eux seuls pouvaient le faire.

. . . .

Le paragraphe 5 nous apprend que ces cérémonies étaient suivies de danses. Les chefs des clans averti par le gardien des Pipes sacrées, allaient inviter les jeunes gens à cette partie.

Les chanteurs se tenaient au milieu ; les vieillards autour du pilier. Des tambours et des craquettes accompagnaient les danses Les jeunes gens dansaient autour d'eux, les filles formaient un cercle extérieur. Les porteurs des deux Pipes sacrées conduisaient les rangs de danseurs, les tenant sous leurs bras bien remplies.

. . . .

Ces cérémonies se font encore aujourd'hui ; mais il semble que ces peuplades n'aient plus guère connaissance de leur origine ni de leur signification.

. . . .

Les mythes, les légendes et les historiettes abondent aussi dans ce recueil mais la plupart ne présentent qu'un intérêt des plus médiocres.

Certains personnages y jouent un role fréquent. Celui qu'on

y rencontre le plus souvent est un certain Iktinike espèce d'ogre et d'Uilenspiegel toujours prêt à nuire ou à jouer de mauvais tours aux êtres humains (1). Le lapin y joue aussi un rôle prépondérant.

Le soleil et la lune y ont également leur place.

Voici un très court mythe relatif à ces astres.

Le soleil et la lune.

« La lune dit un jour au soleil : Vraiment, vous me faites perdre patience. Je cherche en vain à réunir les hommes ; vous les dispersez constamment. Ainsi vous êtes cause de leur perte.

Moi ! repartit le soleil ; je voudrais voir croître les peuples ; c'est pourquoi je les disperse. Mais vous, vous les plongez dans les ténèbres et c'est ainsi que vous en faites périr un grand nombre par la faim.

Peuples, je vous ferai mûrir, je vous regarderai d'en haut. Quelles que soient vos occupations, je les réglerai convenablement.

Et moi, repliqua la lune, je résiderai aussi là-haut. Je vous rassemblerai ; quand il fera obscur, je vous réunirai tous et vous dormirez. Moi aussi en toute occupation à laquelle vous vaquerez, je dirigerai vos pas.

Le soleil et moi nous irons par la même route, je le suivrai.

La lune est comme une femme qui porte toujours une marmite à son bras ».

La vocation du jeune homme.

Son père était chef de tribu. Un jour il me dit : Va, mon fils ; mets-toi en route, chasse ou travaille. Quand je croupissais dans la fainéantise, je n'avais rien. J'ai travaillé, j'ai fait tous

(1) Chez les Jowas, Iktinike est le fils du soleil. Il fut chassé du ciel pour avoir outragé son père. Précipité sur la terre il s'attacha aux hommes pour les tromper, les tourmenter. Cependant les Jowas lui attribuent toutes les inventions utiles, tandis que selon les Annales on ne lui doit que les inventions guerrièrss.

mes efforts en voyageant, en chassant. Je ne suis pas devenu grand sans mérite. Si tu restes ici inactif, tu ne seras jamais un chef. Si tu écoutes mes désirs, tu seras grand.

Et le jeune homme répondit : Viens, Père, je pars pour la chasse. Selle mon cheval. Il partit aussitôt et rencontra des élams. Il descendit de cheval, lia son coursier et gravit le mont où se tenaient les animaux ; il grimpait sur ses pieds et ses mains. Il les atteignit, tira sur le plus proche et le blessa légèrement. Se mettant à sa poursuite, il courut une longue route. L'élam était bien loin ; sa monture était à une grande distance. Pris d'une soif intense, impatient de cette souffrance, il recourut à son cheval ; mais tout-à-coup une source jaillit sous ses pas. Alors s'adressant à Dieu, il lui dit : C'est bien, O Wakanda (1), je vivrai. Je pensais devoir mourir, mais vous m'avez sauvé ; vous m'avez donné la vie.

Il voulut alors porter ses lèvres à la source, mais un serpent en jaillit aussitôt. Reculant d'épouvante le jeune homme s'écria : O Wakanda ! je pensais vivre, et voilà que je suis près de mourir ! Il revint une et deux fois à la source et ces deux fois le serpent bondit de nouveau contre lui. A la quatrième fois le serpent disparut, mais à sa place une belle femme présenta un verre d'eau pure au jeune homme qui put se désaltérer à son aise.

Vient alors toute une suite d'aventures. Notre jeune homme épouse la femme-serpent. Trahi par elle, il la tue ainsi que tous les gens de son village. Finalement il retourne chez son père qui lui fait fête et lui donne une autre épouse.

. . . . . .

Pour terminer, *paulò majora canamus.*

Une peuplade qui n'habite pas très loin de nos Ponkas, les Zunis, possèdent un poème cosmologique qui n'est qu'entre les mains de leurs prêtres et que ceux-ci dérobent avec vigilance

(1) Qu'est-ce que ce Wakanda ? C'est l'esprit supérieur, le Grand Esprit. *Wakan* est « sacre, saint, divin » *Wakanda* est ce qui doit être tenu comme sacré, adoré *Wakan tanka* est spécialement le « Grand Esprit ».

aux yeux des profanes. Ils le répètent ou le chantent entre eux, en certaines grandes cérémonies pour ne point en perdre la connaissance ni celle de l'origine de l'humanité et de leur race. C'est une œuvre longue et diffuse dont nous ne pouvons donner qu'un résumé très court.

L'origine de l'humanité.

Les prêtres zunis ne cherchaient point à expliquer l'origine du monde, ni la divinité. Leur épopée commence au moment où tout se produit sur la terre. Celle-ci avait quatre seins, quatre cavernes immenses superposées. Le premier homme apparut dans la caverne inférieure et s'y multiplia. Mais là il faisait obscur et les humains, se sentaient malheureux. Il vint à naître parmi eux des hommes éclairés auxquels les prisonniers de la caverne demandèrent de les délivrer de cette situation misérable. On adressa la prière au Soleil-père. Celui-ci créa deux hommes de sa substance et les envoya au secours des suppliants. Ils fendirent la terre au moyen d'un couteau magique, posèrent une échelle et firent monter les prisonniers dans la caverne immédiatement supérieure. Là l'espace était plus large et l'obscurité moins profonde. Mais les hommes ne s'y trouvaient point encore heureux. De là nouvelles supplications nouvel envoi de secours par le Soleil et seconde ascension.

Ainsi de montée en montée les hommes arrivèrent à la surface de la terre et jouirent de la lumière du soleil, leur père.

Or le monde était couvert d'eau et dans une continuelle fluctuation. Des tremblements de terre continuels en troublaient la surface. Des animaux étranges, monstrueux, apparaissaient de divers côtés. Mais au milieu était une île où les enfants du Soleil conduisirent les hommes délivrés des ténèbres. Mais l'éclat du soleil les brûla et les éblouit.

Un nouveau secours envoyé du Soleil les tira de cette position fâcheuse.

Cependant la surface du monde restait perdue dans l'eau et inhabitable. Par le conseil de leur père, les deux fils du Soleil

placèrent leurs boucliers magiques sur les eaux et sur celui-ci, l'arc-en-ciel ainsi que les rayons de la foudre se coupant à angle droit. Alors l'ainé lança sa flèche au point de jonction de ces éléments ignés ; l'éclair jaillit de toute part, le feu se répandit sur toute la surface de la terre et notre globe se trouva dés-seché. Les hommes purent y habiter, mais les monstres féroces les dévoraient. Les deux fils du Soleil considérant que l'homme était sans défense contre ces ennemis armés de griffes et de dents, en tuèrent un grand nombre avec le feu de l'éclair, les transformant en statues de pierre. C'est pourquoi on rencontre encore par-ci par-là des monstres en pierre. C'est ainsi aussi que la terre devint solide et habitable pour les enfants des hommes qui s'y fixèrent et la cultivèrent sans plus craindre les monstres pétrifiés

Les Zunis rattachent à cet épisode cosmogonique les animaux de pierre que leurs prédécesseurs ont taillé dans les montagnes et les rocs isolés (1). Ils attribuent à leur rencontre un pronostic heureux à cause du pouvoïr magique dont ils étaient doués, pensent-ils, aux premiers temps du monde et qui est resté inhérant à leurs restes pétrifiés (2).

De là aussi la croyance au pouvoir des fétiches.

Notons encore que dans leur caverne obscure les hommes étaient à peu près nus, ne portant qu'une ceinture de joncs ou d'herbes et des sandales.

---

(1) Cf. Powell. Annual Report 1880-1882 p. 13.

(2) Souvent aussi il n'y à là que des ressemblances lointaines et accidentelles entre un fragment de roc et une forme animale.

LE LIEU DU CULTE

DANS LA LÉGISLATION RITUELLE DES HÉBREUX.

(Lois deutéronomiques.)

B.

2° Jetons à présent un coup d'œil sur les grands traits de l'histoire. Nous verrons que le jugement si souvent répété de l'auteur du livre des Rois, condamnant comme illégal le culte célébré sur les hauts-lieux, n'est pas aussi contraire qu'on l'assure, à la leçon qui se dégage des événements.

Ici notre tâche se trouve beaucoup simplifiée par la dissertation que vient de publier un de nos élèves, M. H. Poels : *Le sanctuaire de Kirjat-Jearim, étude sur le lieu du culte chez les Israélites au temps de Samuël, suivie d'une notice historique sur la situation du peuple hébreu à la même époque.* (1) Dans cette étude M. Poels arrive à la conclusion, appuyée sur l'examen critique des faits, que l'histoire religieuse de l'époque de Samuël, loin de fournir la preuve apodictique de l'existence de plusieurs sanctuaires également légitimes en ces temps reculés, témoigne d'une situation absolument contraire. La thèse semble paradoxole. Mais on ne l'écartera point par une simple fin de non-recevoir. Les judicieuses observations présentées par M. Poels sur l'identité des sanctuaires de Kirjat-Jearim, de Gibeon (=Gibea, Geba), de Nob, de la Mispa et du Gilgal, méritent tout au moins d'être prises en sérieuse considération.

Mais l'auteur du livre des Rois (2) ne nous apprend-il pas lui-même qu'avant la construction du temple de Salomon, le culte sur les *bâmoth* était la règle en Israël ? C'est là, nous en convenons, le sens naturel du passage. Nous avons déjà plus haut rencontré le texte interprété

(1) Louvain, J.-B. Istas. — Gand, H. Engelcke 1894.

(2) 1 R. III 2 : ... *Cependant le peuple immolait sur les hauts-lieux ; car jusqu'à cette époque il n'était point bâti de maison pour le nom de Jéhova.* — Au verset suivant l'éloge de Salomon est accompagné de cette restriction : *Cependant il offrait des sacrifices et brûlait l'encens sur les hauts-lieux.*

de cette manière chez M. Vigouroux. Cet auteur croyait y trouver la confirmation de son opinion, que jusqu'au jour où Jéhova fit choix de Jérusalem comme lieu de sa demeure, la loi sur l'unité de sanctuaire n'avait pas été pratiquement obligatoire. D'autres en concluent naturellement que cette loi n'existait pas ; qu'elle n'exista pas davantage durant plusieurs siècles après ; que si le narrateur sacré date l'entrée en vigueur de la loi, de la construction du temple de Salomon, c'est uniquement par esprit de système et sous l'empire des idées règnantes à l'époque où il écrivait. A cette théorie nous opposons le fait déjà signalé à l'encontre de l'explication de M. Vigouroux. Comme le chap. VII de Jérémie en fait foi, ce prophète et ses contemporains étaient généralement convaincus que déjà antérieurement à l'existence du temple de Jérusalem Jéhova avait établi au sein d'Israël, la demeure de son nom. On connaissait Silo ; et la ruine du célèbre sanctuaire qu'avaient desservi Héli et ses fils pouvait être rappelée par Jérémie pour démontrer aux Juifs aveuglés et trop confiants, que le temple n'était pas, lui non plus, à l'abri de la colère vengeresse de Jéhova. Pour que l'argument eût quelque valeur, il fallait que le sanctuaire de Silo fût considéré comme ayant été, au même titre et dans les mêmes conditions que celui de Jerusalem, la maison de Dieu, le lieu où se célébrait le culte public et national. Or on ne comprend pas, en présence de cette persuasion traditionnelle, qu'un écrivain plus récent eût éprouvé le besoin, pour obéir à l'influence du milieu où il vivait, de dater de la construction du temple de Salomon l'institution du sanctuaire unique. Il faudrait donc attribuer une portée différente à la parenthèse du récit du livre des Rois. Peut-être pourrait-on dire qu'elle ne vise que la situation exceptionnelle et provisoire des années durant lesquelles l'arche se trouva sur la colline de Kiriath Jearim, en attendant qu'une demeure définitive fût élevée au nom de Jéhova. Seulement il résulte de l'étude que M. Poels a faite de cette époque, qu'alors pas plus qu'en d'autres temps, le culte célébré sur les hauts-lieux ne fut autorisé ni excusable.

La vérité est que le texte des premiers versets de notre troisième chapitre est loin d'être d'une sûreté absolue. Pour le premier verset la leçon du cod. Vat. s'écarte du texte massorétique ; dans la version grecque comme dans l'hébreu, l'observation renfermée au v. 2 et qui est introduite par la particule restrictive, n'a pas l'ombre d'un rapport avec ce qui vient d'être dit. Le second membre du v. 3, qui s'ouvre par la même particule, est en contradiction criante avec la tendance du récit tout entier. Nous nous croyons en droit de signaler ici l'œuvre d'un glossateur ou commentateur maladroit qui s'est cru obligé d'expliquer à sa manière la démarche racontée aux vv. 4 ss. de Salomon

au sanctuaire de Gibeon. En réalité ce sanctuaire n'était autre que celui qui avait abrité l'arche d'alliance sur la colline de Kiriath-Jearim (1) ; mais ici il était désigné par le nom d'une autre localité voisine ; le lecteur pouvait s'y tromper. C'est à Gibéon que se trouvait « *la grande bâma* », disait le récit (v. 4.), c'est-à-dire la *bama* qui avait été consacrée par la présence de l'arche à la célébration du culte national. Mais le nom de bâma fut de bonne heure affecté à désigner d'une manière spéciale les sanctuaires locaux. Salomon se rendant à la *bâma* de Gibeon, pouvait donner le change et faire croire qu'à son époque la fréquentation des *bâmoth* était reçue. Un pareil usage suivi par le grand roi, même pendant la période de sa fidélité, avait besoin être expliqué ; ce fut l'origine de la glose qui attribue l'usage supposé de la foule, et du même coup la conduite du roi, à la situation où l'on se trouvait avant la construction du temple de Jérusalem (2).

Dans la revue sommaire que nous allons faire de l'histoire préexilienne, nous prendrons notre point de départ à la réforme de Josias au 7e siècle, pour remonter de là à l'époque de Salomon.

L'œuvre de la centralisation du culte accomplie par le roi *Josias*, pour qui en considère impartialement les circonstances, ne se présente point comme une révolution, comme l'abolition d'un état de choses qui aurait été jusque là parfaitement légal. Voici comment M. Vernes juge, sous une forme assez originale, mais non sans raison, la manière dont selon Wellhausen et ses partisans, la suppression des sanctuaires locaux aurait eu lieu vers la fin du 7e siècle : « Josias n'aurait pas seulement entrepris de débarrasser le culte de pratiques et d'adjonctions idolâtres ou suspectes ; il aurait résolu de centraliser, c'est-à-dire de substituer l'adoration exclusive dans l'enceinte du temple de la capitale à l'adoration telle qu'elle s'était pratiquée de tout temps dans une multitude énorme de sanctuaires, dispersés aux quatre coins du territoire, dans ce qu'on a pris l'habitude de nommer les hauts-lieux. C'est là une idée qui n'a pu germer que dans la tête d un fanatique ou d'un fou. Que demain on lise sur les murailles des départements de la Seine, de Seine-et-Oise et de Seine-et-Marne, un mande-

(1) Vr. 2 Chron. I 1 ss,

(2) Les deux propositions restrictives des vv. 2, 3 comparées entre elles, témoignent par leur manque d'harmonie d'un effort pénible, d'un embarras, qui justifie à lui seul nos soupçons. La première tend à excuser la fréquentation des *bâmôth* à l'époque en vue ; elle en fait un usage résultant des circonstances du temps. Malgré cela la seconde trahit une arrière-pensée de blâme à l'adresse de Salomon. L'auteur de la glose ne semble pas avoir été très rassuré sur la justesse de son explication.

ment de l'archevêque de Paris, prescrivant qu'à partir du même jour la messe cessera d'être dite dans toutes les églises et chapelles de ces trois départements, que toutes les cérémonies du culte pour les fidèles de cette circonscription s'effectueront désormais exclusivement à Notre-Dame de Paris, on crierait à la folie. Et c'est bien là ce que les contemporains de Josias auraient dû penser du monarque placé à leur tête, s'il s'était avisé de jamais décider une mesure semblable » (1).

Dans l'hypothèse grafienne on attribue à la législation soi-disant nouvelle du Deutéronome sur la centralisation du culte, des effets qu'elle ne pourrait avoir eus ; on perd de vue, dans la suite immédiate de l'histoire, certains phénomènes qui ne s'accordent point avec le caractère récent attribué à cette législation. Wellhausen s'efforce de montrer que la promulgation du Deutéronome se faisait à l'avantage des prêtres de Jérusalem et en conformité avec les exigences des prophètes. On pourrait en douter pour le premier point ; le premier résultat de la réforme, au témoignage du récit du livre des Rois (2), fut de grossir les rangs du clergé du temple. Mais enfin, les prêtres des *bâmôth* locales eux-mêmes, comment se seraient-ils laissé déposséder sans aucune protestation ? Comment expliquer l'accueil favorable que reçut parmi le peuple entier une loi qui devait sembler une atteinte sacrilège au culte national ? Nous savons que la réforme de Josias n'eut pas de résultats durables ; après lui les hauts-lieux furent remis en honneur. Nous savons par le passage de Jérémie touchant la libération des esclaves (3), qu'en d'autres matières encore la loi du Deutéronome ne fut pas scrupuleusement observée sous les successeurs de Josias. Pourquoi les victimes de la réforme, les prêtres des hauts-lieux et leurs partisans, n'auraient-ils pas profité de ces circonstances pour obtenir des princes dévoués à leur cause, la suppression d'une loi promulguée aux tout derniers jours, ayant pour auteur ou pour inspirateur ce Jérémie ennemi des rois, abolissant non seulement une tradition nationale, mais une loi que tous connaissaient, à savoir celle d'Ex. XX 24 ss. ? Comment, en un mot, la loi deutéronomique aurait-elle survécu à la réforme de Josias ? Ezéchiël suppose aussi bien que Jérémie, comme chose entendue de tout le monde, qu'en Israël il ne peut y avoir qu'un seul lieu du culte. Il faut donc bien que même après Josias aucune voix ne s'est élevée pour contester l'autorité du Deutéronome. C'est un phénomène que Wellhausen n'a point expliqué.

(1) *Une nouvelle hypothèse sur la comp. et l'or. du Deut.* p. 28.
(2) 2 R. XXIII 8, 9.
(3) XXXIV 13 s.

On nous dit que la révolution entreprise par Josias avait été préparée de longue main. Mais aucune des considérations alléguées par Wellhausen (1) ne nous fait entrevoir, même de loin, comment on a passé de la conviction traditionnelle de la licéité des sanctuaires multiples à l'idée qu'il ne pouvait y avoir qu'un seul sanctuaire. D'après le critique allemand lui-même, à l'époque d'Ezéchias Isaïe ne songe pas encore à proclamer le droit exclusif de Jérusalem ; les exigences de son système obligent Wellhausen à soutenir cette thèse, que nous avons d'ailleurs trouvée inexacte. Mais qu'on fasse attention à ce que comporte une situation d'esprit comme celle que la théorie grafienne suppose parmi le peuple hébreu au commencement du 7e siècle Si les sanctuaires locaux étaient alors considérés par tous comme légitimes, on devait être d'avis que ce fût une tentative impie et sacrilège, intolérable, de toucher à l'existence de ces sanctuaires. A la faveur de quelles circonstances, au cours du 7e siècle, l'opinion aurait-elle été transformée au point de donner naissance, soixante-dix ans plus tard, à la loi du Deutéronome et à l'entreprise de Josias ? Nous concevons très bien que la préservation de Jérusalem lors de la chute de Samarie (720), et en particulier au moment de l'invasion de Sennachérib, put porter les esprits à une plus grande ardeur dans le culte de Jéhova et à des mesures contre l'idolâtrie, soit dans les sanctuaires provinciaux, soit dans le temple de Jérusalem. Toute la question est de savoir comment cette ardeur aurait pu se traduire par des sentiments et des mesures hostiles à des sanctuaires légitimes de Jéhova ? Il est vrai que ces sanctuaires étaient des foyers d'idolâtrie ; mais le temple de Jérusalem n'était pas fermé à ces abus ; là aussi il fallut l'intervention des rois pieux pour combattre l'invasion des cultes étrangers. Nous le demandons encore une fois : où voit-on, d'Ezéchias à Josias, les indices d'une marche progressive vers l'avènement d'un droit nouveau ? Ce que nous apprend l'histoire, c'est que le règne de Manassé fut malheureux pour le culte. Le temple de Jérusalem en particulier fut profané par l'introduction de toutes sortes d'emblèmes et de pratiques idolâtriques que Josias se vit obligé de détruire.

La réforme de Josias ne se comprend que dans l'hypothèse que les sanctuaires provinciaux étaient irréguliers dans leur existence même. Ils devaient pour une part leur origine, comme nous l'avons exposé plus haut, à un développement abusif des autels destinés à l'immolation ordinaire du bétail. La loi deutéronomique sur l'unité du sanctuaire n'était pas une loi nouvelle. Voilà pourquoi Josias ne rencontra aucune résistance ; voilà pourquoi le Deutéronome garda toute son

(1) *Prol.* p. 24 s.

autorité, même sous des princes qui en violaient ou en laissaient violer les prescriptions sans que les intéressés eussent à songer à l'abolition d'un droit nouveau ou à la restauration d'un droit ancien quelconque.

* * *

Au reste Josias ne fut pas le premier à réprimer les abus contraires à la centralisation du culte. Avant lui *Ezéchias* avait poursuivi une réforme analogue, au témoignage du 2e livre des Rois XVIII 4,22 et d'Isaïe XXXVI 7. Wellhausen (1) conteste le caractère historique de cette relation. La raison qu'il allègue à savoir que la réforme ne laissa pas de traces, est entièrement insuffisante. A ce compte il faudrait nier aussi le caractère historique de la réforme de Josias, qui ne fut pas respectée sous ses successeurs Joachaz, Joïaqim, Joïakin, Sedecias (2). Wellhausen admet qu'Ezéchias aura purifié le culte des éléments idolâtriques qu'il renfermait ; mais ne s'aperçoit-il pas que les considérations qu'il fait valoir contre la suppression des sanctuaires locaux par Ezéchias, militeraient avec autant de force contre la suppression des éléments idolâtriques ? On voit bien, à la lecture d'Isaïe et de Jérémie, que la campagne d'Ezéchias contre l'idolâtrie ne réussit point à extirper le mal (3). — Le même critique appelle encore notre attention sur le silence d'Isaïe, dont la prédication, dit-il, ne renferme aucun appel à la suppression des *bâmoth*. Nous avons pu en juger plus haut. Ajoutons que Jérémie et Ezéchiël, eux non plus, ne réclament point, en termes explicites, la suppression des *bâmôth ;* ils considèrent le temple de Jérusalem comme le sanctuaire de prédilection de Jéhova, on peut conclure de leurs paroles que ce sanctuaire seul avait à leurs yeux le caractère du lieu marqué par le choix divin. Mais tout d'abord ces mêmes prophètes ne se doutent nullement que le droit exclusif du temple est d'institution récente (4) ; ensuite il est trop manifeste que chez Isaïe aussi on trouve l'enseignement que Sion est *la* demeure de Jéhova, *la* montagne sainte, *le* lieu où Jéhova reçoit l'hommage de ses serviteurs (5).

(1) *Prol.* p. 26, 48 s. Dans le même sens C. P. Tiele *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid* (Nieuwe uitg.) p. 323.

(2) W. lui-même remarque que sans la captivité de Babylone il ne serait rien resté de la réforme de Josias (l. c. p. 28).

(3) Nous avons déjà signalé une allusion aux mesures d'Ezéchias contre les *bâmôth*, chez Michée III, 12. La parole du général assyrien Is. XXXVI 7, comme Kuenen en convenait, n'est pas à rayer d'un trait de plume.

(4) Voir plus haut ce que nous avons dit de Jérémie.

(5) Voir plus haut.

Au jugement de Kuenen, Wellh. avait tort de rejeter la relation du 2e livre des Rois et d'Isaïe sur la réforme d'Ezéchias (1). Seulement le critique hollandais ne voulait voir dans cette réforme qu'une tentative qui n'eut point un succès durable (2). Nous partageons volontiers cette manière de voir. En cela, nous le répétons, l'entreprise d'Ezéchias ne fut pas beaucoup plus malheureuse que celle de Josias. Ce qu'il importe de bien constater, c'est que déjà à la fin du 8e siècle on savait en Israël que le temple de Jérusalem était le seul sanctuaire légitime. Si telle n'avait pas été la persuasion traditionnelle, jamais la piété envers Jéhova n'aurait inspiré l'idée de détruire des sanctuaires dédiés à son culte.

* * *

Nous pourrions à présent analyser certains textes, comme celui des instructions envoyées par le roi *Achaz* au prêtre Urias (3) où il est supposé que sur l'autel des holocaustes, à Jérusalem, on offrait les sacrifices « du peuple entier » ; nous pourrions examiner certains récits comme celui de la restauration du temple sous le règne de *Joas* (4) où il est encore supposé qu'à Jérusalem affluaient des pèlerins de tous les points du territoire et que le clergé du temple était divisé en catégories correspondantes à des sections établies parmi le peuple. Il ne serait pas sans intérêt de discuter les notices du livre des Chroniques relatives aux règnes de *Josaphat* (5) et d'*Asa* (6), que l'on est trop prompt, nous semble-t-il, à rejeter pour cause de contradiction avec d'autres notices sur les mêmes rois, soit dans le livre des Chroniques, soit dans celui des Rois (7). Il n'y a rien d'impossible à ce que les mesures prises par Asa et son fils Josaphat contre les *bâmôth* n'aient point été universelles ou absolument radicales ; elles n'en fourniraient pas moins la preuve qu'à l'époque de ces rois, c'est-à-dire au 10e siècle, il devait y avoir une loi condamnant les sanctuaires distincts de celui de Jérusalem. Pour consigner dans son récit les deux renseignements, en apparence contradictoires, sur la conduite

(1) *Hist. Crit. Ond.* p. 198.
(2) Dans *Volksreligion u. Weltrel.* p. 149 not., Kuenen ne s'exprime pas aussi clairement qu'à l'endroit indiqué de son *Hist. crit. Ond.*
(3) 2 R. XVI 15.
(4) 2 R. ch. XII.
(5) 2 Chron. XVII 6.
(6) Ibid. XIV 2, 4.
(7) 2 Chron. XV 17, XX 33 ; 1 R. XV 14, XXII 43. Cfr Kuenen *Hist. crit Ond.* p. 196.

des deux rois, l'auteur des Chroniques doit avoir trouvé, semble-t-il, dans les sources qu'il avait à sa disposition, des faits ou des appréciations qui pussent lui dicter le double jugement qu'il porte. Nous parlions de contradiction *apparente ;* il se pourrait très bien, en effet, que l'antilogie n'existe qu'entre les formules très générales dans lesquelles l'auteur exprime son jugement. Ainsi, il est certain, au témoignage du livre des Rois, qu'Asa combattit vivement l'idolâtrie (XV 11 ss.) ; malgré cela nous lisons plus loin (XXII 47), que Josaphat s'attaqua aux abus *qui étaient restés pendant les jours d'Asa.* Y a-t-il là contradiction ? — Au v. 15 du ch. XV du 1er livre des Rois, immédiatement après la notice portant que sous le règne d'Asa les hauts-lieux ne furent pas abolis, on lit cependant qu'il fit apporter au temple les offrandes votives, en or et en argent, provenant de son père Abiam. Asa ne se contentait donc point de combattre l'idolâtrie ; il favorisait le temple de Jérusalem au détriment des sanctuaires provinciaux. — Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que suivant notre hypothèse, les autels répandus sur la surface du territoire n'étaient pas contraires au droit ancien, tant qu'ils demeuraient réservés à l'immolatien ordinaire du bétail. Ce qui était illégal, c'était l'érection de ces autels en lieux du culte, en véritables sanctuaires publics. Comme nous l'avons dit, la réforme de Josias, de même que la législation du Deutéronome renouvelée à ce point de vue, furent radicales et allèrent jusqu'à abolir les autels privés, autrefois permis. Des réformes comme celles d'Asa et de Josaphat ne peuvent avoir eu pour objet que de défendre sur les hauts-lieux les manifestations et les cérémonies d'ordre public, tout en conservant aux autels privés leur destination légale, sanctionnée par *Ex.* XX, 24 ss.

* * *

Laissons ces données trop indécises et passons à *Jéroboam I*, le premier roi du royaume du Nord.

Les prophètes Amos et Osée n'ont pas de reproches assez durs pour stigmatiser le culte sacrilège et schismatique qui se pratiquait à Dan et à Béthel. Ces sanctuaires étaient certainement considérés comme officiellement consacrés au culte ; le fait de déclamer contre Béthel était un crime de lèse-majesté (1). Il faut en conclure que la dynastie fondée par Jéroboam n'avait pas été pour rien dans l'institution ou la consécration de ces sanctuaires. Pour Amos comme pour Osée le crime d'Israël ne sera effacé que par le retour sous le sceptre de

(1) *Amos* VII 12 ss.

David (1) ; le royaume du Nord est essentiellement constitué dans l'état de schisme.

A ces données et aux prévisions qu'elles font naître, répond parfaitement ce que nous lisons 1 R XII 28 ss. sur l'origine du culte qui se célébrait à Dan et à Béthel. Sans doute ces deux villes étaient depuis longtemps des endroits fameux dans l'histoire religieuse. Pour la seconde, son nom même rappelait le souvenir de ses rapports extraordinaires avec la divinité ; pour l'autre, nous lisons au l. des *Juges* que ce fut à Dan que les Danites installèrent l'appareil du culte enlevé à Micha. Aussi, il n'est pas dit à l'endroit indiqué du l. des *Rois*, que Jéroboam érigea le premier à Dan et à Béthel des monuments à la divinité. Le récit rapporte que ce roi fit de Dan et de Béthel les sanctuaires *officiels* de son royaume ; qu'il y établit des taureaux d'or symbolisant la divinité comme objet du culte national de ses sujets. Il ajoute que Jéroboam prit cette mesure pour mieux assurer son pouvoir ; il voulait par ce moyen *rompre le lien religieux qui rattachait le peuple à Jérusalem.* — Dans tout cela Wellhausen et ses partisans ne voient, encore une fois, qu'un écho des idées régnantes à l'époque de l'écrivain sacré et nullement une relation historique répondant à la réalité objective des faits. Mais pour contester la valeur de notre récit, il faut fermer les yeux sur la parfaite harmonie dans laquelle il se trouve avec le témoignage de toute l'histoire, d'autant plus significatif et plus convaincant qu'il est indirect. Déjà les plus anciens prophètes canoniques tiennent les sanctuaires du royaume du Nord pour essentiellement schismatiques ; de plus ils nous présentent en particulier le temple de Béthel comme revêtu d'un caractère officiel : c'était « *un sanctuaire royal.* » Quoi de plus naturel dès lors que de supposer à l'origine une intervention positive des souverains du nouveau royaume, pour donner aux sanctuaires en question le caractère dont nous les voyons investis dans la suite ? Et si Jéroboam fondant une nouvelle capitale, se voit amené à établir comme corollaires de nouveaux centres religieux, n'est ce point que de fait, avant le schisme, les populations étaient au point de vue religieux comme au point de vue politique, reliées à un centre commun ? Remarquons en outre que dans le royaume de Juda le culte de l'image du taureau, comme emblème de Jéhova, est entièrement inconnu ; on n'en trouve nulle part le moindre vestige. Il appartient en propre au royaume d'Israël, et ici même il n'est signalé qu'à Béthel et à Dan. Ce n'était donc pas là une forme traditionnelle et vraiment nationale du culte des Hébreux. Elle ne peut avoir été intro-

(1) *Am.* IX 9-11 ; *Osée* III 5.

duite qu'après le schisme des dix tribus, et grâce à une institution positive comme celle dont il est parlé au ch. XII du 1er l. des Rois.

* * *

Nous arrivons à l'époque où le temple de Jérusalem fut construit par *Salomon*. La construction du temple fut-elle inspirée, comme l'affirme l'historien sacré, par l'idée du culte central à établir dans la capitale du royaume ? Nous avons, à ce propos, à relever un fait historique d'une importance capitale. Le temple de Jérusalem était le seul lieu en Israël où il était de règle que Jéhova fût honoré sans image. Non pas que l'idolâtrie ne franchit jamais le seuil de la maison de Dieu ; mais par sa disposition intérieure, par l'aménagement que l'on avait eu en vue en la construisant, elle témoigne qu'elle était destinée au culte sans image. Dans le Saint des Saints. c'est-à-dire dans cet endroit de l'édifice où l'image de Jéhova aurait dû se trouver au cas où elle aurait eu droit à une place quelconque, nous ne voyons pas autre chose que l'arche d'alliance. En cela d'ailleurs le temple ne faisait que continuer l'histoire du sanctuaire de Silo et de Qiriath-Jearim. Ce fait remarquable avait obligé Kuenen, dans son *Godsdienst van Israël*, à avouer que probablement la prohibition des images était de droit mosaïque. Nous disions que le phénomène indiqué était propre au temple de Jérusalem. En effet les *bâmôth* sont toujours associées, chez les prophètes, à l'idolâtrie, au culte des images et des dieux étrangers, à l'or, à l'argent, aux objets d'adoration qui sont l'œuvre de la main des hommes. Pratiquer l'idolâtrie et fréquenter les hauts-lieux, sont une seule et même chose. S'il en est ainsi, si le temple de Jérusalem était le seul sanctuaire où l'absence d'image fût de règle, *sans aucun doute en conformité avec une loi traditionnelle*, il s'ensuit que le culte célébré sur les hauts-lieux avait un caractère essentiellement illégal et abusif quant à sa forme. Dès lors il est au moins à présumer qu'il était aussi illégal quant à son existence et à son origine.

Pendant la période antérieure aux rois, le sanctuaire national se trouva longtemps établi à Silo. Sous la judicature de Samuël, il suivit l'arche d'alliance sur la colline située près de Qiriath-Jearim et de Gibeon, comme l'a montré M. Poels dans la dissertation citée plus haut.

Le résultat auquel nous avait amené l'étude de la législation des Hébreux, se trouve confirmé par le témoignage de l'histoire. *Un seul Jéhova, une seule maison de Jéhova :* c'est là un principe antique

dans la loi religieuse du peuple d'Israël et non point une innovation introduite à la fin du 7e siècle par le Deutéronome (1).

II. Au début de notre examen des *lois sacerdotales*, nous avons émis certaines considérations tendant à faire reconnaître aux institutions qu'elles consacrent, une haute antiquité. La relation étroite et absolue que ces lois établissent entre l'arche d'alliance et le lieu du culte, se retrouve parfaitement observée durant les premiers siècles de l'histoire hébraïque ; après l'exil le sentiment en avait disparu. Nous avons reconnu d'autre part que le *Deutéronome*, dans sa rédaction actuelle, renfermait, enchâssés dans un corps de législation dont rien ne prouve l'origine récente, dont plusieurs prescriptions au contraire se rapportent manifestement à des temps très reculés (2), certains éléments nouveaux ; notamment des mesures modifiant le droit ancien touchant les autels privés, encore supposé en vigueur dans l'ensemble de la législation sacerdotale (3).

La formule de l'école grafienne affirmait que le livre de l'alliance ne connaît pas l'institution du sanctuaire unique ; *que le Deutéronome la réclame pour la première fois* ; que le code sacerdotal la suppose établie. Le code sacerdotal pris en bloc, avec ses règlements sur le culte organisé dans le tabernacle du désert, devrait être placé après l'époque deutéronomique. — La formule grafienne nous a paru inexacte pour ce qui regarde les dispositions du livre de l'alliance. Est-il vrai que l'unité de sanctuaire, supposée dans les règlements sacerdo-

(1) On serait tenté de croire que M. Tiele partage ce sentiment quand il écrit (*Geschiedenis van den godsd. in de Oudheid*. Eerste deel. Amsterdam 1893. bl. 279 v.) : Ook Mozes .... is zonder twijfel niet slechts een historisch persoon, maar ook degeen die de verstrooide stammen *om het heiligdom van zijn god vereenigd*, hun daar door de orakels den wil van dien god bekend gemaakt en hem tot den gemeenschappelijken volksgod heeft verheven...... Op het Sinaïetisch schiereiland aan den voet van 't gebergte, waarschijnlijk te Kades, is een godsdienstig stammenverbond gesticht, waarbij elke stam naar 't schijnt volkomen onafhankelijk bleef, maar alleen *met al de andere tot zekere gemeenschappelijke godsdienstige handelingen verplicht* en aan de uitspraken van 't orakel *in 't gemeenschappelijk heiligdom* onderworpen.... *In het heiligdom*... was hij (Mozes) de priester en profeet, bewaarde hij de gewijde ark, waarop bij 't orakelgeven de godheid zetelde, en richtte hij allen die om raad of beslechting van gerezen geschillen, met een woord om den goddelijken wil te vernemen, tot hem kwamen. — Mais plus loin (p. 302) l'auteur est d'avis que la tente qui abritait l'arche sur la colline de Sion, n'était que *la chapelle de la cour royale* ; que Salomon bâtit le temple parce qu'il avait besoin *pour son palais* d'un beau sanctuaire etc.

(2) König *Einleitung* p. 214 s.

(3) Nous en avons excepté *Lev.* XVII 1 ss.

taux sur le tabernacle du désert, soit pour la première fois réclamée par le Deutéronome ?

On dit que le Deutéronome, au ch. V, s'annonce comme la première promulgation des lois données à Moïse sur le Sinaï, qu'il ne suppose donc avant lui aucune autre législation proprement dite. Nous avons montré ailleurs que cette assertion repose sur une interprétation erronée du chapitre en question (1). Non seulement dans le discours du ch. IV le Deutéronome en appelle à plusieurs reprises à la législation du Horeb (2), qu'il présente d'ailleurs comme une législation détaillée (3) ; mais par la forme même de sa composition, il témoigne qu'il n'est point un code indépendant (4).

A lire certains passages on serait tenté de croire que le législateur deutéronomique ignore absolument le système sacerdotal de l'organisation du culte au désert. Voici p. e. ce que nous lisons au ch. XVI v. 21 : « Tu ne planteras pas d'*aschera*, pas d'insigne quelconque de bois, à côté de l'autel de Jéhova ton Dieu *que tu te feras* ». Les derniers mots sont omis dans la Vulgate (5). N'est-il point supposé dans ce texte que jusqu'à la veille de la conquête du pays de Canaan, date indiquée par le Deut. pour sa promulgation, les Israélites n'avaient point d'autel ? Et alors que deviennent l'autel et la législation liturgique du désert ? — Dillmann croit qu'eu égard aux termes dans lesquels elle est conçue, la défense doit se rapporter aux autels dont il est question Ex. XX 24 ss. (6). C'est là, en effet, une interprétation acceptable, probable même. En ce cas il faudrait voir dans notre passage un reste du dispositif ancien ayant survécu aux prescriptions nouvelles qui, dans le Deutéronome actuel, consacrent l'abolition des autels privés (7). Mais il est parfaitement possible que les vv. 21 et 22 eux-mêmes appartiennent à la rédaction plus récente ; qu'ils visent le temple de Jérusalem et les abus qui s'y commet-

(1) *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome* Louvain 1889 p. 42 ss. Notre thèse sur la communauté d'origine des chap. I-IV et V ss. du Deut. a été combattue par L. Horst dans la *Revue de l'histoire des Religions* (vol. XXIII) ; E. König l'a d'abord approuvée (*Theol. Literaturbl.* Leipzig 1889, col. 101), puis ontestée (*ibid.* 1893 col 51, et *Einleitung in das A. T.* p. 212 s.) . Nous nous croyons obligé de la maintenir. Nous espérons trouver l'occasion d'y revenir plus tard.

(2) v. 10-14, 23, 32-36 cfr. l. c. p. 41.

(3) IV, 4 ; cfr. l. c. p. 45 s.

(4) l. c. p. 45 s.

(5) La version grecque modifie considérablement le texte : πᾶν ξύλον παρὰ τὸ θυσιαστηριον τοῦ θεοῦ σου οὐ ποιήσεις σεαυτῷ.

(6) *Num. Deut. Jos.* p. 317.

(7) Vr. plus haut.

taient (1). Les termes dans lesquels la recommandation du v. 21 est conçue prouveraient seulement que le rédacteur, ayant en vue l'autel existant à sa propre époque et qui fut établi longtemps après l'établissement des Israélites dans la terre promise, *ne tient pas compte* de l'autel du désert ; ils ne prouveraient nullement, à l'encontre de ce que nous savons d'ailleurs (2), qu'à son époque *on n'avait point connaissance* de cet autel.

(1) 2 R. XXIII 6.

(2) On connaît le fameux passage d'*Amos* V 25 s Beaucoup d'auteurs se montrent d'une facilité surprenante à trancher le problème du sens de ce texte de manière à faire supposer au prophète qu'il est de notoriété publique 1° qu'au désert les Israélites n ont jamais rien offert à Jehova (la Vulg. suit du reste cette interprétation) et 2° qu'ils y adressaient leurs hommages à Sakkut (Melekh) et à Kéwân Voyez les noms de ces exégètes chez König, *Hauptprobl* p. 9 ; ajoutez-y ceux de Robertson Smith *Old Test. in the jew. church* p. 251 et Kuenen *Godsd. v. Isr.* I p. 245. Ce dernier prend au moins la peine de se plaindre de la difficulté du passage. Le texte peut en effet paraitre assez obscur ; mais en y regardant de près on voit bientôt que l'explication indiquee y met le contraire de ce qui s'y trouve. Pourquoi Amos met-il en relief *les quarante ans* que dura le séjour au désert ? Comment faut-il se représenter les Israélites *portant* Sakkut leur roi ? Comment faudra-t-il rendre compte de l'opposition entre Jehova et les idoles. que l'on introduit dans les paroles du prophète ? Dira-t-on comme Daumer (*Der Feuer u. Molochdienst der alten Hebräer*), qu'au jugement d'Amos il est bien entendu qu'à l'epoque du désert les Israélites ne connaissaient pas encore Jéhova ? C'est là une assertion absurde (Am. III 1, 2 ; IX. 7). Peut-être est-ce cette dernière difficulté qui a conduit Renan à présenter l'agencement de la pensée d Amos de la manière suivante : « des sacrifices, des offrandes, ne m'en avez-vous pas offert dans le désert, pendant quarante ans, race d'Israël ? et cela vous a-t-il empêchée d'adorer les succoth de votre Moloch (?), le Keiwan de votre Salm (?), l'étoile de tous ces dieux que vous avez faits (?) ? » (*Journal des savants* 1888, Nov. p. 647). Seulement, autant l'interprétation de Renan nous parait exacte pour le premier membre, autant pour le second manque-t-elle d'appui dans le texte. La voie à suivre pour arriver à la pensée du prophète a été parfaitement indiquée par E. König. l. c. bien qu'il ait tort lui-même, à notre avis, de voir dans les paroles d'Amos une allusion à une *suspension du culte* pendant la période du séjour au désert. Le v. 27 commence par un parfait consécutif : ... *et je vous conduirai en exil* au-delà de Damas... ; au v. 26 la syntaxe autant que la signification du verbe employé, nous obligent à reconnaître également le parfait consécutif auquel celui du v. 27 fait suite ; de manière qu'il faut traduire, en tenant compte des changements de lecture recommandés par la critique historique et littéraire : « ... (v. 26) *Et vous emporterez* Sakkuth votre roi (votre *Melekh*) et Kéwân, l'astre de votre dieu, les idoles que vous vous êtes fabriquées ; (v. 27) *et je vous conduirai* en exil..... » Amos fait entendre aux Israélites idolâtres que leurs faux dieux s'en iront captifs avec eux (cfr. *Osée* X 5, 6 etc). Les deux parfaits consécutifs des vv. 26, 27 se rattachent à l'impératif et au jussif des vv. 23 et 24 : « .... (23) Loin de moi le bruit de vos chants ! je n'écouterai point le son de vos harpes ! (24) que (sur vous) le jugement roule comme un flot

Que le Deutéronome n'est point étranger à cette conception que le culte fut organisé déjà antérieurement à l'occupation du pays de Canaan, on le voit p. e. au ch X v. 6, où nous lisons la relation de la mort d'Aaron et de la reprise par son fils Eléazar, des fonctions sacerdotales. Le sacerdoce héréditaire était donc régulièrement établi et exercé dès l'époque du séjour au désert. Or suivant la législation deutéronomique les fonctions sacerdotales consistent avant tout dans le ministère de l'autel (XVIII 1 ss.) (1). Wellhausen laisse entendre que le passage indiqué du ch. X du Deut. pourrait bien être interpolé (2). Mais ce soupçon n'a pas de fondement. Il n'y a point de raison pour séparer les vv. 6-7 des vv. 8-9 ; or ceux-ci sont deutéronomiques et se rattachent d'ailleurs aux vv. 1-5 (3).

E. König croit pourtant devoir maintenir l'avis que le v. 6 est interpolé (4). Il allègue pour le justifier le manque d'harmonie entre

et la justice comme un torrent violent ! .... (26) Et vous emporterez Sakkuth .. » C'est entre le v. 24 et le v. 26 que vient se placer l'interrogation du prophète au sujet des sacrifices offerts par le peuple dans le désert Cette interrogation est présentée sous la forme positive : mais, par un phénomène qui est loin d'être unique comme les lexiques en font foi (voir p e. 1 Sam. II 27). il faut sans aucun doute entendre la particule dans le sens négatif et traduire avec les LXX et Renan : « des sacrifices. des offrandes, *ne m'en avez-vous pas offert* dans le désert, *pendant quarante ans*, race d'Israël ? » Voici. à notre avis, quelle est la portée de cette interrogation Aux vv. 21-23 Jéhova avait exprimé tout son dédain pour les fêtes, les sacrifices, les louanges par lesquels les Israélites infidèles prétendent l'honorer. Ces solennités du culte n'arrêteront pas la vengeance divine ; le jugement va fondre comme un torrent sur la nation coupable (v. 24). Incidemment Jéhova, par la bouche du prophète, prouve ici l'insuffisance des manifestations purement extérieures de la religion en rappelant le souvenir de ce qui s'est passé au désert : alors aussi le peuple lui offrait des sacrifices ; *malgré cela*, il a erré dans le désert *pendant quarante ans*, en châtiment de son infidélité. Apres cette parenthese la menace se poursuit au parfait consécutif (vv. 26-27). — Ce qu'Amos suppose connu, *c'est que le peuple a offert des sacrifices, qu'il a célébré un culte solennel* en l'honneur de son Dieu, pendant les longues et malheureuses années du séjour au désert : de même que *malgré ses sacrifices* Israël au désert resta exclu de la terre promise pendant quarante ans, de même *malgré ses sacrifices* il en sera banni C'est là nous semble-t-il, la seule explication raisonnable du texte. Lorsqu'on traduit avec les auteurs dont nous parlions plus haut : « M'avez-vous offert des sacrifices dans le désert pendant quarante ans, maison d'Israël » on obtient un discours parfaitement incohérent et vide de tout sens, rien de plus.

(1) Vr. aussi 1 *Sam.* II 28, appartenant à un morceau qui, au jugement de Wellh , se distingue par une teinte deutéronomique et date de peu de temps avant l'exil (*Prol.* p. 126).

(2) *Die Composition....* p. 199.

(3) Kuenen *Hist. Crit. Ond.* p. 113.

(4) *Einleitung* p. 209 s. Vr. aussi Dillm. (in h. l.) qui attribue les vv. 6-9 au rédacteur.

la notice sur Aaron transmettant « le ministère sacerdotal » à son fils Eléazar et la théorie deutéronomique de la vocation de la tribu de Lévi tout entière au sacerdoce. Pour cette même raison, ajoute-t-il, l'interpolation ne saurait provenir de JE ; l'origine devrait en être cherchée plutôt dans une glose conçue selon l'esprit des cercles sacerdotaux. — Nous avouons ne pas bien saisir la portée de l'argument. De ce que le Deutéronome présente la tribu de Lévi comme appelée tout entière au sacerdoce, suit-il que l'auteur ne pouvait avoir l'idée d'une hiérarchie et, dans cette hiérarchie, d'un rang suprême où la dignité pontificale, « le sacerdoce », se réalisait d'une manière éminente ? Il est probable que lorsque l'ancien Elohiste nomme Aaron *le lévite* (1), il ne veut pas le faire passer pour le premier lévite venu ou pour le seul lévite. Lorsque ce même Elohiste (2) nous communique la généalogie d'Aaron-Eléazar-Pinees (3), c'est sans doute qu'il voyait en eux plus que des prêtres ordinaires ; d'autre part l'auteur, quel qu'il soit, de notre v. 6, en disant qu'Eléazar recueillit « le sacerdoce » comme héritage de son père Aaron, n'a point voulu donner à entendre qu'Aaron et Eléazar seuls étaient prêtres. Dès lors, pourquoi le fait de traiter la tribu de Lévi comme investie tout entière des fonctions sacerdotales, doit-il empêcher l'auteur du Deutéronome d'être aussi l'auteur du verset qui nous occupe ?

Nous venons de toucher un sujet qui réclamerait, pour être traité à fond, une étude à part et qui est, comme celui du lieu du culte, de la plus haute importance pour l'histoire critique de l'Ancien Testament. Nous voulons parler de l'organisation du corps sacerdotal. Le Deutéronomiste, à en juger par sa terminologie habituelle, ne connaît point, dirait-on, la distinction entre les deux groupes des prêtres aaronides et des simples lévites ; chez lui tous les membres de la tribu de Lévi semblent investis en commun du ministère et des privilèges *sacerdotaux*. — La discussion détaillée des faits et des textes qui devraient ici entrer en considération, nous entraînerait trop loin de notre sujet ; nous nous proposons de soumettre prochainement la question à un examen spécial. Mais déjà maintenant nous tenons à avertir le lecteur que nous ne saurions admettre un procédé d'argumentation consistant à vouloir retrouver partout et toujours dans la terminologie d'un livre ou d'un auteur l'expression exacte, précise, complète de la réalité des choses. A ce compte il faudrait dire qu'à l'époque où furent composés le premier et le deuxième livre des Machabées les lévites n'existaient plus

(1) Ex. IV 14.
(2) Cfr. Wellh. *Die Composition* l. c.
(3) Jos. XXIV 33.

comme corps distinct des prêtres ; des prêtres il est très souvent question dans ces deux livres, des lévites jamais. Pourtant on y trouve « les prêtres » mentionnés plus d'une fois dans des énumérations d'où les lévites ne peuvent être censés exclus (1). Si l'on compare, au point de vue du rôle rempli par les ministres du culte, la description de la restauration sous Zorobabel (Esdr. III ss.), à celle de la restauration sous Judas Machabée (1 Mac. IV 36 ss.), on serait amené à conclure, suivant la méthode appliquée au Deutéronome par l'école grafienne, que pendant l'intervalle qui sépare ces deux époques les lévites s'étaient fondus avec les prêtres. Cette conclusion semblerait plus justifiée encore à la lecture du récit de la découverte du feu sacré par Néhémie (2 Mac. I 18-36), où les prêtres sont nommés à plusieurs reprises et où il est question, au v. 30, des « prêtres » qui chantaient les hymnes sacrés — Notons que le prophète Malachie parle lui aussi de la tribu de Lévi en général comme d'une tribu de prêtres II 4,8, III 3 ; que dans *Esdras* X 5 il faut joindre probablement הכהנים הלוים *prêtres lévitiques* une expression familière au Deutéronomiste ; que 2 Chron. V 4, 5, 7, nous lisons comme termes équivalents *lévites*, *prêtres lévitiques*, *prêtres*, etc.

Dans ces matières délicates certains critiques se montrent parfois trop empressés. En voici un autre exemple également en rapport avec l'objet de notre étude.

Au ch. XXXI v. 4 du Deutéronome il est fait mention de l'*Ohel Moëd*, où Moïse et Josué sont convoqués par Dieu. Seulement, dit-on, le tabernacle dont il est ici question est celui de la tradition jéhoviste, et non pas celui du code sacerdotal. Ce dernier, à la différence de l'autre, est placé non pas au dehors, mais au milieu du camp. A l'endroit indiqué du Deutéronome le contexte montre suffisamment que le tabernacle en vue est situé au dehors. Or le tabernacle du code sacerdotal est seul présenté comme un sanctuaire destiné à la célébration du culte. L'autre sert simplement d'abri à l'arche ou de rendez-vous entre Jéhova et Moïse. — Mais alors que dire de *Nombres* XIX 2 ss. où nous voyons le prêtre Eléazar accomplir des cérémonies éminemment sacerdotales et célébrer un culte solennel devant le tabernacle *situé hors du camp ?*

Wellhausen aime à constater (2) que dans l'Ohel Moëd de la tradition jéhoviste (et de *Deut.* XXXI 4), Josué joue un rôle analogue à celui de Samuël dans le sanctuaire de Silo On pourrait sans témérité aller plus loin et dire qu'en effet, d'après la tradition jéhoviste, le sanctuaire

(1) Vr. 1 Mac. XII 6, XIV 20, 27-28, 41, 44, 47, etc.

(2) *Die Composition* ... p. 96 ; *Prol.* p. 131.

de Silo lui-même n'était que la continuation de l'Ohel Moëd mosaïque. Dans les vv. 2-10 du ch. XVIII de *Josué* Wellhausen (1) et Kuenen (2) reconnaissent un récit appartenant à JE ; il y est raconté comment Josué, après l'arrivée du peuple à Silo, procéda au partage du territoire entre les sept tribus dont les lots respectifs restaient à fixer. Ce récit est introduit par une notice (v. 1) où il est dit en termes exprès que « toute l'assemblée des fils d'Israël se réunit à Silo *et qu'ils y établirent l'Ohel Moëd* ».... Malheureusement, suivant Wellhausen (3) et Kuenen (4) ce premier verset (de même que le verset de clôture XIX 51), n'est pas là à sa place primitive ; il ne fait pas corps avec l'histoire dont il forme le début ; une main habile l'a détaché pour l'interpoler ici, à la narration du document sacerdotal bien différente de celle du ch. XVIII. Il serait très intéressant de discuter le rapport des vv. 1 du ch. XVIII et 51 du ch. XIX avec le récit auquel ils servent d'encadrement. Mais nous pouvons nous en dispenser (5). Abstrac-

(1) *Composition* p. 134.
(2) *HCO* p. 248.
(3) l. c.
(4) l. c. p. 105.
(5) Le v. 1 constitue la transition nécessaire des chapitres précédents au récit qui va suivre : au ch. XIV v. 6 on se trouve encore a Gilgal, tandis que XVIII 2-10 il est supposé qu'on est à Silo. — Il ne paraît point, dit Kuenen, que suivant le ch. XVIII les tribus de Juda et de Joseph auraient obtenu, elles aussi, leur territoire par le sort, comme l'affirme l'auteur sacerdotal. Mais où donc le chapitre XVIII dit-il *un mot* qui soit contraire à cette donnée ? Est-il vrai, oui ou non, qu'aux chap. XVI-XVII on vient de décrire la part qui échut par le sort aux tribus de Joseph et de Juda ? quoi d'étonnant dès lors si au ch. XVIII il n'est plus question de celles là ? D'apres Jos. XVIII 2 ss., dit encore Kuenen, Josué seul préside au partage, tandis que P^2 lui adjoint Eléazar. Mais il arrive aussi que dans des passages attribués au code sacerdotal Josué est nommé tout seul (Jos. XX 1 ; XXI 9 cfr. Kuenen p. 105).

Kuenen prétend à la suite de Wellh., que primitivement le passage XVIII 2 ss. aura été précédé de la notice XIII 1,7 : il est vrai qu'en ce dernier endroit il est question de 9 tribus et demie alors que le ch. XVIII 2 ss. ne parle que de 7 tribus ; mais il suffit de supposer que les sept ont été changées, à l'occasion de la transposition, en neuf et demie. D'autre part le v. 1 du ch. XVIII trouverait sa place naturelle avant XIV 1-5, de façon que suivant P^2 le partage se serait effectué à Silo pour toutes les tribus. — Ce sont des opérations de ce genre qui servent trop souvent de prétexte aux profanes pour reprocher à la critique de jongler avec les textes. Le changement supposé introduit au v. 7 du ch. XIII plaide déjà fortement contre l'emprunt dont on prétend qu'il aurait été l'objet. Mais la teneur même de XIII 1 prouve *à l'évidence* que ce verset doit être maintenu en tête d'un récit touchant *une opération générale* de partage du territoire. Que serait venue faire avant le passage XVIII 2 ss., la mention de l'intervention de Jéhova et l'avis que Josué avait atteint un grand âge ? En cet endroit nous n'avons manifestement que *la continuation* d'un récit, la suite à un rapport sur les lots

tion faite du v. 1, il est clair que d'après la relation du ch. XVIII, les Israélites sous la conduite de Josué s'étaient établis à Silo, qu'ils y avaient installé l'arche d'alliance (vv. 8, 9, 10, 5) — et par conséquent aussi l'*Ohel Moëd* « qui lui servait d'abri ». Or nous savons par l'histoire que Silo fut, aux premiers siècles, le centre du *culte* national en Israël. Il n'y a pas de doute que nous assistons *Jos.* XVIII au premier établissement du célèbre sanctuaire. Et si la tradition jéhoviste en rapporte l'origine au fait que sous Josué l'arche d'alliance y prit domicile, c'est que, d'accord en cela avec toute l'antiquité hébraïque, elle considérait le lieu qui servait d'abri à l'arche sainte, comme par là-même consacré au culte. Silo ne pouvait donc être pour elle que le prolongement de l'Ohel Moëd mosaïque et déjà au désert celui-ci devait être le sanctuaire où s'offraient les sacrifices bien connus dont parle le prophète Amos.

Il est vrai qu'au chap. XXVII v. 1 ss. le Deutéronome prend des dispositions en vue du sacrifice qui devra s'offrir sur un autel spécial après l'entrée du peuple dans le pays de Canaan (1). Mais la cérémonie en question tombe manifestement en dehors du rituel ; c'est d'une solennité tout à fait extraordinaire qu'il s'agit en cet endroit. Nous avons vu plus haut que même pour l'avenir, alors que Jéhova aura fait choix du lieu où sa demeure sera établie et où le culte public devra régulièrement se célébrer, le Deutéronome prévoit explicitement un cas où l'on aura à offrir, loin du sanctuaire, une victime en sacrifice d'expiation (2).

Trop souvent on caractérise la législation deutéronomique sur la matière qui nous occupe, en lui donnant comme objet principal d'inculquer l'obligation de ne célébrer le culte qu'en un seul sanctuaire. Cela n'est pas assez précis. Il suffit de lire les nombreux passages où le Deutéronome parle du lieu du culte (3), pour voir aussitôt que *le prin-*

attribués à deux tribus et demie. Or les vv. 1, 7 du ch. XIII n'ont rien qui les recommande comme transition d'un rapport de ce genre à ce que nous lisons au ch. XVIII. — Quant au v. 51 du ch XIX allégué par Kuenen comme la preuve irréfragable que suivant P^2 le partage s'est fait à Silo pour toutes les tribus, il faut en rabattre. Suivant P^2 aussi, deux tribus et demie avaient reçu leur part au-delà du Jourdain. Dans le pays de Canaan il ne restait que neuf tribus et demie à satisfaire. Les termes généraux dans lesquels la notice de XIX 51 est conçue doivent donc nécessairement subir une restriction ; il faut les comprendre selon l'exigence du récit qui précède. D'eux-mêmes ils ne s'appliquent pas mieux à neuf tribus et demie qu'à sept tribus.

(1) Cfr. Jos. VIII 30 ss.

(2) Deut. XXI, 1, ss,

(3) Voir ces passages cités plus haut, au début de la 2e partie (B) de l'examen des *Lois deutéronomiques.*

cipe de l'unité de sanctuaire est supposé par le Deutéronome. Pour apprécier comme il convient l'objet précis de ces dispositions, il faut prendre garde au point de vue où se trouve placé le législateur. Le peuple est assemblé dans le pays de Moab et se prépare à passer le Jourdain. A la vie errante qu'il a menée pendant quarante ans dans le désert va succéder l'occupation de la terre promise et puis l'établissement définitif du peuple dans le pays. A la veille du jour où la campagne va s'ouvrir, Moïse rappelle au peuple d'Israël, outre la conduite qu'il aura à suivre dans la conquête du territoire, les devoirs qui résulteront de l'application de la loi à la situation nouvelle, à la vie sédentaire dans le pays de Canaan. C'est ce qu'il fait en particulier pour la loi sur l'unité de sanctuaire. Jusqu'ici l'arche d'alliance a dû accompagner le peuple ça et là dans ses pérégrinations à travers le désert ; nulle part elle ne pouvait prendre un séjour fixe, à demeure. Il n'y avait point, il ne pouvait y avoir, un lieu déterminé, consacré à l'habitation de Jéhova et aux solennités du culte. Mais à l'avenir il n'en sera plus ainsi. Jéhova choisira un lieu où il fixera sa demeure et c'est là qu'on devra venir de tous les points du territoire pour l'accomplissement des devoirs religieux, pour la célébration des fêtes, pour l'offrande des dons et des sacrifices, etc. L'objet de ces dispositions n'est point, à proprement parler, d'établir l'unité du sanctuaire, mais de régler les conditions et les conséquences de l'institution pour l'époque du séjour dans le pays de Canaan.

Cette observation aidera notamment à fixer le véritable caractère et le sens du fameux passage renfermé au chapitre XII v. 4 ss Un grand nombre d'auteurs croient reconnaître ici une mesure de répression dirigée contre le culte sur les *bâmôth* tel qu'il se serait pratiqué jusque là parmi les Israélites (1). Il est clair, dit-on, qu'ici le Deutéronome *polémise* contre l'usage régnant de sacrifier sur les hauts-lieux ; le Deutéronome *abolit* cet usage et lui substitue la loi du sanctuaire unique. — Rien n'est moins exact. Le passage en question est absolument de même nature que ceux des ch. XIV v. 22 ss., XV 20 s., XVI 2, 5 ss. 11, 15, 16 etc., où, certes, il est impossible de voir la moindre apparence de polémique contre un usage national. Ce qui a donné lieu à l'interprétation erronée que nous combattons, c'est la parenthèse renfermée aux vv. 8-10, où l'auteur, comparant la situation à venir avec celle de la période écoulée, dit aux Israélites : « *Vous ne ferez point là* (dans le pays de Canaan) *comme nous faisons ici*, *chacun ce qu'il juge bon* », etc. On

(1) Même Dillmann (.. *Gegensatz gegen die bisherige Sitte.* Num. Deut. u. Jos. p. 296).

suppose que ces paroles s'appliquent d'une manière spéciale à la fréquentation du lieu du culte, dont il est question dans le contexte, et on en conclut que le législateur deutéronomique présente lui-même sa loi sur la matière comme une innovation. Mais la parenthèse des vv. 8-10, pourvu qu'on en détermine bien le sens, ne prouve nullement ce qu'on veut lui faire prouver, au contraire.

Aux vv. 1-3 Moïse venait de rappeler aux Israélites qu'en occupant le pays ils devaient détruire les cultes païens que les habitants avaient coutume de célébrer sur les hauteurs ; qu'ils devaient briser et livrer au feu les autels, les emblèmes idolâtriques et les images des Cananéens. Puis il continue, v. 4 ss. : « Vous ne ferez point ainsi envers Jéhova votre Dieu. Mais au lieu que Jéhova votre Dieu choisira d'entre toutes les tribus pour y établir son nom, à sa demeure vous irez le trouver, vous vous rendrez là ; et vous offrirez là vos holocaustes et vos victimes, vos dîmes, etc. Et vous mangerez là devant Jéhova votre Dieu et vous vous y réjouirez, vous et vos familles, du succès que vous accordera la bénédiction de Jéhova votre Dieu dans tous vos labeurs ». Nous voici au v. 8 : « Car vous ne ferez point là comme nous faisons ici, chacun ce qu'il juge bon ; vous n'êtes point jusqu'ici arrivés au repos et à la possession de l'héritage que Jéhova vous donnera. Vous passerez le Jourdain et vous établirez dans la terre que Jéhova votre Dieu vous donnera en partage. Il vous fera reposer de tous vos ennemis d'alentour et vous demeurerez en paix. Alors, au lieu que Jéhova votre Dieu choisira pour y établir son nom, là vous offrirez tout ce que je vous prescris », etc.

Il est de toute évidence qu'aux vv. 4-7, l'obligation imposée aux Israélites de se rendre pour la célébration du culte au lieu choisi par Jéhova, *est mise en opposition avec l'usage règnant parmi les Cananéens idolâtres*. Il est donc *impossible* qu'aux vv. 8 ss. ce soit l'intention de l'auteur de mettre cette même obligation en opposition avec un usage jusque là règnant *parmi les Israélites*. — A l'idée qu'il venait d'exprimer aux vv. 5-7 touchant la manière dont le principe de l'unité de sanctuaire serait appliqué dans la terre promise, l'auteur rattache des considérations bien senties sur la tranquillité qui va suivre l'établissement dans ce pays. Le v. 8 est conçu en termes généraux que rien ne nous autorise à restreindre à l'observation de la loi sur le lieu du culte. Ce verset ne peut pas d'ailleurs être pris rigoureusement à la lettre, sous peine de se trouver en contradiction flagrante avec d'autres données deutéronomiques (p. e. I 9-17, VIII 2, 5, 6 etc.). *Il prévoit que dans la terre de Canaan les Israélites auront une existence régulière comme nation et met en lumière la possibilité, dans de pareilles conditions, d'un centre religieux fixe*,

immuable, rendez-vous obligatoire pour toute la nation. Il se sert, pour peindre la situation antérieure, d'une formule que nous rencontrons avec une signification analogue dans le livre des Juges (1). Une fois que l'on sera fixé dans la terre promise, on ne vivra et n'agira plus en quelque sorte au jour le jour, comme c'était le cas durant le voyage au désert ; on ne sera plus menacé à chaque instant de la part des ennemis, dans un état de guerre perpétuelle. — Dans un pareil contexte la formule générale du v. 8, non seulement n'a rien qui doive la faire restreindre à la conduite du peuple relativement au lieu du culte, mais doit absolument être entendue dans le sens large qui est son sens naturel ; de plus, suivant l'usage qui en est fait ailleurs et conformément aux exigences d'autres textes deutéronomiques, elle a simplement pour objet de représenter la période qui va prendre fin comme une période agitée et de transition, durant laquelle les conditions requises pour une application de la loi comme celle qui aura lieu dans le pays de Canaan, n'étaient pas réalisées. Rappelons le passage d'*Ex*. XXXIV 23 s. où Jéhova promet aux Israélites qu'aux époques des fêtes sacrées leur territoire restera à l'abri des incursions ennemies ; les vv. 9-11 au ch. XII du Deutéronome ont une portée analogue. Le Deutéronome au v. 8 ne dit donc qu'une chose de très peu de conséquence et que nous savions sans son témoignage ; dans le code sacerdotal aussi, les quarante années de séjour au désert sont non seulement par leur durée même un châtiment infligé à la nation (2), mais encore un temps riche en épreuves et aventures de tout genre ; ici encore il arrive que les lois sont explicitement formulées en vue de l'avenir, pour l'époque où le peuple sera établi dans le pays (3).

En somme, aux vv. 8-11, et en particulier au v. 8, la fréquentation du lieu du culte n'est pas spécialement en vue. Quant au motif ou à l'à propos des observations générales auxquelles l'auteur se livre en ce passage, nous répétons qu'il y a été amené par la détermination donnée au principe du sanctuaire unique pour l'époque de l'établissement dans la terre promise (vv. 4-7). Et pourquoi l'auteur insiste-t-il à plusieurs reprises, en notre chapitre et ailleurs, sur la manière dont la loi sur l'unité de sanctuaire sera exécutée dans le pays de Canaan ? Il en indique une raison lui-même au chap. XII v. 1 ss. : c'est parce qu'il oppose le culte de Jéhova dans le lieu qui sera

(1) En ces jours *il n'y avait pas de roi en Israël* et chacun faisait ce qui lui semblait bon (XVII 6, XXI 24).

(2) *Num*. XIV 26 ss.

(3) *Num*. XV 1 ss.

marqué par le choix divin, à l'idolâtrie pratiquée par les Cananéens dans leurs sanctuaires disséminés par tout le territoire. Le Deutéronome polémise contre l'idolâtrie des Cananéens et nullement contre un usage national des Israélites.

Il est bien à penser d'ailleurs que si le législateur avait eu en vue, au ch. XII, de combattre une coutume antique pour y substituer un régime nouveau, il se serait bien gardé d'interrompre sa prétendue loi d'innovation par une parenthèse de trois versets se rapportant à tout autre chose ou de la motiver uniquement par la considération du repos que les Israélites allaient goûter au delà du Jourdain !

CONCLUSION.

Dans les trois groupes de lois que nous avons examinés, la législation rituelle des Hébreux s'accorde à proclamer qu'il n'y a en Israël qu'un seul lieu servant de demeure à Jéhova et que c'est en ce lieu, pas ailleurs, que doivent être régulièrement accomplis les actes du culte public et national. Le livre de l'alliance connaît cette institution aussi bien que le code sacerdotal et le Deutéronome.

Le livre de l'alliance et le code sacerdotal, à côté de celle-là, en règlent ou supposent une autre, se rapportant au culte privé et domestique qui s'exerce dans l'immolation ordinaire du bétail. Cette immolation était accompagnée de certaines actions religieuses que tout Israélite était apte à poser et qui devaient s'accomplir sur des autels de terre ou de pierres non taillées. — Le Deutéronome, dans sa teneur actuelle, renferme des dispositions supprimant les autels privés, ou en supposant la suppression déjà faite en droit (*Lév.* XVII 1 ss.).

Pour ce qui regarde l'unité du sanctuaire officiel ou national, rien ne nous autorise à attribuer à la législation deutéronomique sur la matière, une origine récente ou un caractère de réforme et d'innovation.

A. Van Hoonacker.

Erratum. — P. 30, l. 20 s. *au lieu de :* avec les LXX et Renan, *lisez simplement :* avec Renan.

POÉSIES HONGROISES.

La littérature du peuple magyar n'est guère connue dans nos pays occidentaux ; son histoire, ses antiquités ne le sont point davantage. Elles mériteraient cependant plus d'attention de la part du monde lettré. Car la Hongrie compte de nombreux écrivains, historiens, poètes et autres, dignes de figurer à côté des hommes célèbres de nos contrées ; ses annales sont riches d'évènements du plus haut intérêt.

Nous nous proposons depuis longtemps de contribuer, pour une faible part, à combler cette lacune. En attendant nous croyons être agréable aux lecteurs du *Muséon* en leur mettant sous les yeux quelques pièces de poésie hongroises dues à la plume de deux grands poètes qui s'appellent *Vörösmarty* et *Berzsenyi*.

Le premier, surnommé Le Tasse hongrois, s'illustra en presque tous les genres élevés : drame, épopée, odes, dithyrambes, comme dans ceux d'un moindre rang : fable, parabole, épigramme etc. Né en l'an 1800 il fleurit pendant la première moitié et au milieu du XIXe siècle.

Le second appartient à la fin du siècle dernier et s'exerça spécialement dans le genre classique.

Ces odes n'ont pas encore été traduites, pour autant que nous sachions. Nous les donnons en une version aussi rapprochée du texte que possible ; nous avons cru toutefois devoir préférer l'idée et le sentiment de l'auteur à la reproduction exacte de la forme des mots et de la tournure des phrases.

Nous regrettons de ne pouvoir rendre tout ce qu'il y a d'expressif et d'énergique dans le texte hongrois. Le français se prête difficilement à cette disposition des mots qu'inspire le sentiment plutôt que la logique grammaticale.

I. Le banni (1).

Le passant.

1.

Qui (es-tu toi qui) vas par ces chemins déserts ?
Et qui livres ton cœur à l'orage intérieur, au déchirement,
Etranger à toute joie ?
Qui es-tu, homme de douleur ?
Quel coup du sort s'acharne contre toi (2),
Que tu vas errant dans les montagnes désertes ?

2.

Le banni.

Laisse-moi errer dans ces monts sauvages
Laisse le ravage sévir en ma poitrine désolée.
Je suis un fugitif
Plus désolé encore (que ces lieux) est mon cœur ulcéré ;
Plus tumultueuse, la tempête qui sévit en son sein ;
Tant est grande ma douleur.

3.

Le passant. — Peut-être tu étais riche ; tes trésors,
Ton destin impitoyable les a consumés.
Et maintenant la misère te plonge dans la douleur.
Le banni. — Oui, je fus riche et je jouissais de la richesse (3).
L'infortune aujourd'hui me brise le cœur.
Mais elle n'abat pas mon courage.

(1) L'auteur peint la douleur d'un magyar banni à la suite de la révolution de 1848, ou plutôt d'un polonais après 1830. — *Hontatlan* est proprement « le sans patrie ».
(2) Lit. Quelle arme du sort te persécute
(3) La richesse a ses jouissances. Etre riche est bon.

4.

Le passant. — Deux noms peut-être, sont sacrés à ton esprit.
Ou un fidèle ami, ou une jeune fille chérie
Et ceux là t'ont abandonné.
Le banni. — L'amitié, l'amour infidèle
Sur cette terre sont le plus cruel martyre.
Ils sont morts, mais fidèles.

5.

Le passant. — Sont-ils morts ? — Tes enfants, peut-être ;
Une aimable épouse, toute ta joie
Est descendue dans un éternel tombeau ?
Le banni. — Tous mes amours sont dans le tombeau.
Le cœur ce profond refuge
Est insensible à la mort.

6.

Le passant. - Tu souffres, le poids de ta douleur est accablant.
Peut-être es-tu esclave de l'honneur ;
Ton nom a reçu une sanglante injure ?
Le banni. — Tous mes écus (1) sont couverts de honte
Et cela, je le souffre pour mon pays.
Pour moi cette tache est chère.

7.

Le passant. — Tu es donc banni de ta patrie.
Et pourquoi ton pays pour lequel tu as versé ton sang,
T'a-t-il frappé d'un coup sans remède ?
Le banni. — Le banni n'a pas de patrie
Bien qu'il souffre cruellement, et soit malheureux
Sa nation vit, a le ciel serein.

8.

La nation à laquelle j'appartiens,
Est détruite, mon pays est étouffé dans le sang.

(1) Mes écussons. Ma patrie est vaincue et sa défaite me couvre de honte.

Il ne végète plus même, à moitié, en sa racine.
La perte de millions d'hommes m'accable,
Je pleure la destruction d'une race, d'une génération ;
C'est une plaie qui ronge ma poitrine.

VÖRÖSMARTY.

N. B. Cette pièce est en strophe de six vers rimant ainsi : 1 et 2, 3 et 6, 4 et 5. Le nombre des syllabes varie de 6 à 9. C'est le troisième vers qui est le plus court ; le sixième l'est souvent aussi. La rime varie de richesse. L'identité varie de la dernière voyelle avec les consonnes qui la suivent jusqu'à celle de la dernière syllabe entière avec la voyelle de la pénultième.

Ex. *jársz* et *társz*.
embere et *fegyvere*.
Et rime avec *ed* : *kincsedet* et *végzeted*, *tehát* et *hazád*.
Comme irrégularité nous remarquons *talán* et *leány*.

II. Le cimetière.

1.

C'est en tremblant, ô cimetière ! que portent vers toi ses regards (1),
Et la puissance du magicien et l'orgueil plein de faste.
A ta vue, les fantômes de la vision, et de ce monde
Le mirage (2) s'évanouissent.

2.

Tu fais tomber la pourpre des épaules du cruel oppresseur.
Comme (tu décharges) le pauvre du poids de son affreuse existence,
Et comme droit de la sainte humanité,
Tu donnes un rang égal et le repos parfait.

3.

A ce que le cœur ronge en lui-même et que l'espérance abandonne
Tu substitues l'espoir certain, un soulagement immense.
Oh ! donnes-moi ces biens ! qu'elle vienne pour moi
Ma descente dans ton sol sacré ! et la réalisation de mes rêves !

(1) Strophes de 4 vers de longueur inégale ; le dernier est plus court que les autres.

(2) Tout ce qui trompe par un faux éclat, ou fait craindre des maux passagers.

4.

Eh quoi ! m'arriverait-il cet espoir, objet de mes songes ?
Ou serait-ce une chimère trompeuse (1) ou un chant de berceuse (2) ?
Oh ! je les connais les sphères de ces êtres fantastiques
Mais ils ne sauraient étourdir mon esprit, sur son seuil.

5.

La verdure. les fleurs vers qui se portent mes regards,
Sont un cœur ému, qui déborde comme le mien,
Toutes les cendres (chéries), aimaient, réjouies,
Comme mon cœur brûle (d'une fièvre) d'émotion.

6.

Du sein de ces pierres en ruines sur lesquelles se portent mes regards
Les images de Persepolis et de Palmyre se montrent à ma vue.
Je vois les tours superbes de Têbes s'écrouler
Et les murs de marbre Babylone.

7.

Je vois vos œuvres comme des fourmilières, o ! monde brillant (3) !
Elle les détruit, elle les ensevelit la main du grand Éternel
Je te vois, essaim de fournis luttant, te pressant avec violence
Sur les bords des tombeaux, dans leur poussière.

8.

Illustres héros ! grands de la terre, venez,
Vous qui n'osez point regarder en face cette chute finale,
Vous qui gémissez sur cette poussière, venez à moi ;
Venez ici, apprendre à vivre et à mourir.

BERZSENYI.

(1) *Agyváz* être fantastique ; (*váz*) création du cerveau (*agy*).
(2) Comme la berceuse endort le petit enfant en lui chantant des choses fabuleuses.
(3) *Vilag* a ce double sens.

III. Soupir d'admiration.

1.

Oh Dieu, que n'atteindra point le génie du sage (1) !
Son âme aux aspirations secrètes, conjecture tout en ses désirs (2)
Ton être, o profond penseur ! brille comme le rayonnant astre du
jour dont nos yeux ne peuvent supporter la vue directe.

2.

Le ciel le plus vaste et les maîtres de l'ether
Qui y circulent autour de toi, en un ordre parfait,
Les insectes invisibles, sont de toi, ô penseur !
Les chefs-d'œuvre, les merveilles produits de ta main.

3.

Tu fais sortir du néant les mille espèces d'êtres
De ce monde immense, ton regard (3)
Pourrait créer ou détruire cent mondes.
Il épuiserait le fleuve du temps immense.

4.

Le Zenith, comme le Nâdir, te glorifie
La lutte violente de l'ouragan, l'éclat d'une flamme,
La goutte de rosée, les fleurs,
Tout fait briller les créations de ta puissante main.

5.

Je m'incline avec respect devant ta face, o glorieux !
Si jamais mon âme s'arrache à ses fers (4)
Et parvient enfin à s'approcher de toi,
Elle atteindra le terme après lequel elle soupirait.

6.

Alors je sécherai mes larmes
Et j'irai par les voies que suit mon destin
Par le chemin des esprits les plus nobles, les plus parfaits
Où pourront (me) conduire mes capacités et mes forces.

(1) Du poète créateur.
(2) Le poète a l'esprit et les sens plus subtils ; il pressent ou conjecture l'avenir.
(3) Litt. *to*, sourire.
(4) Qui la tiennent en sa médiocrité.

7.

Sans crainte je porterai mes regards vers la nuit du tombeau.
Non, non, le mal ne te sera point d'un poids lourd,
Ni tes œuvres justement mesurées ; tes os dispersés
Ta main les couvrira (de ses mérites).

BERZSENYI.

IV. L'ESPÉRANCE ET LE SOUVENIR.

1.

Dans les champs rugueux de notre vie
Deux génies (nous) conduisent.
Quand les nuages s'amoncèlent sur notre route
Ils tendent tous deux la main
Mais bien qu'ils vous regardent encourageant (vos efforts)
Ils ne peuvent donner le bonheur :
L'éspérance et le souvenir.

2.

Le souvenir agite ses ailes
Au dessus du passé,
Et fait flotter dans les images douloureuses
Ton cœur assombri.
Le plaisir passé tourmente secrètement (par le regret) ;
La peine passée fait souffrir de nouveau (2)
Et remplit ta poitrine de douleur.

3.

L'espérance vient au loin sous un voile d'azur
Et se présente devant toi.
Elle nous fait signe mais ne nous attend point
S'éloignant toujours plus, elle flotte devant nous
Et tandis que tu écartes son aile de papillon
Ta vie s'évanouit sans utilité (3).
Tu restes sur le bord du cours de la vie (1).

(1) De François Kölcsey, poète mort en 1838.
(2) Le premier par les regrets, le second en ravivant la douleur.
(3) Comme celle du papillon. *Lezug* ; ce mot est absent du *Magyar nyelv Szótára*, Dictionnaire de l'académie hongroise. C'est un composé libre.
(4) Sur le bord du chemin que suit celui dont la vie est remplie.

4.

Ne crains point le mal et ne recherches pas le bien ;
Ils s'en vont et nous reviennent.
Embrasse seulement le présent
Qui peut donner joie et contentement.
Quoiqu'il se dérobe parfois dans un nuage,
Son visage change promptement
Et le sourire se tient sur ses lèvres.

Fr. Kölcsey.

V. L'exilé a sa patrie (1).

1.

O de mon pays natal belle contrée
Te verrai-je jamais encore ?
Quoique je fasse, en repos, à l'action (2),
Toujours je ne regarde que vers toi.

2.

A l'oiseau qui vient (de ton ciel) je le demande :
Est-il encore florissant, o ! mon pays natal ?
Je le demande aux nuages flottants
Comme aux vents qui murmurent.

3.

Mais ils ne peuvent me consoler ;
Ils me laissent orphelin avec un cœur meurtri.
Orphelin, je vis le cœur plein de douleur ;
Me desséchant comme l'herbe qui croît sur le rocher.

4.

Petite chaumière où j'ai reçu le jour,
Mon sort me tient bien loin de toi,
Jeté au loin comme la feuille
Que le vent arrache et emporte dans un tourbillon.

---

(1) Cette ode est de Ch. de Kisfaludy, célèbre poète dramatique et lyrique, né en 1788 mort en 1831. Il est considéré comme le créateur de la poésie nationale hongroise. Jusqu'à lui les poètes hongrois s'étaient assujettis à imiter les anciens. Karl von Kisfaludy ignorant des langues classiques, mais plein d'imagination, de talent et d'ardeur se créa une voie à lui-même, choisit ses sujets parmi les faits de la vie réelle ou de l'histoire de sa patrie et donna à la Hongrie une littérature véritablement nationale.

(2) Lttt. que je sois arrêté ou en marche.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE DEUXIÈME.

De l'abstrait et du concret.

Il s'agit *du point de vue* auquel on considère l'objet, du point de vue de l'idée, on peut en envisager principalement une face ou un point, ou au contraire, voir le tout dans son relief entier, dans son ensemble. Dans le premier cas, l'idée est abstraite, dans le second elle est concrète. L'*idée concrète* est donc la *vision de l'objet dans son solide*, dans son ensemble, sans rien y distinguer particulièrement. On conçoit que ce doive être le mode le plus ancien de regarder. La vision complète précède celle détaillée. Quand plus tard elle se localise, on choisit un point entre tous les autres qu'on néglige pour le moment, on abstrait. Je ne remarque plus dans tel objet que cette qualité, qu'il est blanc ; comme beaucoup d'autres objets sont blancs, j'en tire l'idée de la *blancheur*. Je considère seulement dans un chêne qu'il végète, comme beaucoup d'autres objets végètent ; j'en tire l'idée commune de *végétal*. Plus un objet reste concret, plus il *s'individualise ;* s'il est très concret, il semble n'avoir rien de commun avec un autre, il devient isolé pour l'esprit. *Le concret est donc l'individuel, le surdéterminé.* Dans une forêt tous les arbres se ressemblent, et cependant aucun d'eux n'est semblable à l'autre. La vue concrète les verra tous différents, la vue abstraite les verra tous semblables.

Entre l'abstrait et le concret il y a un degré intermédiaire l'*abstrait-concret*. En effet l'esprit n'abstrait pas tout à coup,

il ne le fait que successivement. Il y a d'abord ce chêne, puis si je remarque tous les arbres de la même espèce dans leur ressemblance, il y a le chêne en général, puis en généralisant davantage, l'arbre. Il n'y a pas ici de passage subit, comme de l'objectif au subjectif. Il peut même y avoir plus de trois degrés dans l'échelle entre le concret et l'abstrait, tous les degrés intermédiaires forment l'abstrait-concret.

Le *criterium du concret* c'est l'*individualisation*, la *surdétermination*. Aussi le concret ne s'applique pas seulement aux êtres matériels, mais aussi à des idées immatérielles, comme le temps. Par exemple, le temps simplement passé est abstrait, car il comprend un grand nombre de passés ; si, au contraire, on indique que l'action a été faite hier ou tel jour, le passé est surdéterminé, il est concret.

Il ne faut donc pas confondre, comme on le fait trop souvent, le concret avec le matériel, l'abstrait avec l'intellectuel. Sans doute, ces idées ne sont pas sans une certaine concordance, mais elles ne se recouvrent pas. Une idée intellectuelle peut très bien être abstraite ; voilà, par exemple, une chose intellectuelle créée à l'image d'une chose matérielle, elle peut parfaitement être surdéterminée, individualisée, au dernier point, jusqu'à devenir une chose unique et sans pareille.

A côté du concrétisme, lequel consiste en l'individualisation absolue de l'objet, ou de l'idée qui en est la représentation, se place un *concrétisme spécial* qui consiste dans la réunion individuelle, quant à l'expression, d'une idée concrète et d'une idée abstraite accessoire à la première, de manière à faire du tout une seule idée concrète ; ce concrétisme spécial constitue le *syncrétisme*. Celui-ci ne ressortit parfois qu'à la morphologie et non à la syntaxe, c'est lorsqu'il est hystérogène et se forme mécaniquement. Mais lorsqu'il est primitif, il a lieu directement dans l'élément psychique du langage.

En voici quelques exemples. Pour exprimer un nom au masculin ou féminin, par exemple, au lieu d'ajouter le mot : *mâle* ou *femelle*, ou de varier la désinence ou le vocalisme du mot, on se sert d'un mot entièrement différent de celui employé

à l'autre genre. De même, quand il s'agit de différencier le pluriel du singulier. Un des exemples les plus frappants, c'est la numération dans l'île de Viti. La langue des habitants de ce pays traduit *dix cocos* par *buru*, *cent cocos* par *koro*, *mille cocos* par *selevo*. S'il s'agit d'un autre objet, on emploie des termes différents. L'explication mécanique de ce procédé est très simple et en confirme le caractère concret.

On a appris à compter sur les cocos, par exemple, alors les mots expriment les nombres relativement aux cocos seulement ; puis on apprend à compter sur tel autre objet, on établit d'autres nombres, comme si la première numération n'avait pas été faite. Il faut que les idées de l'esprit soient bien concrètes pour ne pouvoir compter qu'ainsi. Même en ce qui concerne telle nature d'objets comptés, *les cocos*, on ne pense pas précisément *dix cocos*, *cent cocos*, mais bien une *dizaine de cocos*, une *centaine de cocos*, donnant à cette série une existence individuelle comme nous le faisons un peu aujourd'hui en disant : une *douzaine*, ou une *treizaine*, ou *une gerbe de blé*, bien distincte d'*un grain de blé*, de même nous donnons un nom particulier à la mesure pour les liquides et à celle pour les solides.

La division en abstrait et concret *se croise* avec celle en subjectif et objectif. Le subjectif, par exemple, peut être concret ou abstrait, cependant il est plus souvent concret, il l'est même ordinairement lorsqu'il s'agit du subjectif à l'individu, mais même alors il peut encore être abstrait. Quant à l'objectif, il est aussi facilement abstrait que concret, la division dans ce sens se meut librement.

Quelles sont les idées abstraites ou concrètes dans leur existence, leur composition et leur détermination ? En outre, quand les diverses parties du discours sont-elles abstraites ou concrètes ? Nous examinerons surtout lesquelles sont concrètes, car ce sont celles qui forment l'exception et la particularité.

Les idées simples, qui ne sont pas formées de la composition de plusieurs autres, sont concrètes lorsqu'elles ne désignent qu'un seul être, ou qu'une action unique, si différenciés qu'on

ne peut presque pas trouver un autre être ou une autre action qui soit comprise dans la même idée. C'est la grande distinction entre les noms communs et les noms propres. Par exemple *Pierre*, *Paul*, si l'on y joint le nom de famille, et en cas de confusion encore possible, un surnom, ne s'appliquent qu'à un seul individu au monde. C'est la *détermination absolue*. En même temps, je ne m'occupe d'aucune des particularités de l'être pour le définir. Il le fait de lui-même : *Pierre*, c'est Pierre. Il en est de même pour les noms de lieux et de chose. *Paris* est le nom d'un être matériel unique, d'un lieu unique. Les animaux peuvent être individualisés de la même manière.

Le verbe est possible avec une individualisation pareille, s'il l'emprunte du substantif par exemple, dans φιλιππίζειν, mais c'est un cas exceptionnel. Est-il capable d'individualisation directe ? Non, mais, comme nous le verrons, on peut en approcher de très près. Les sauvages ont des expressions consistant en des racines différentes pour les moindres nuances d'action.

Ils en ont aussi pour les substantifs qui ne diffèrent entre eux que par des nuances, mais cela nous conduit à une individualisation moins parfaite. Ici nous sommes dans le concrétisme absolu, celui qui individualise totalement, qui distingue un être unique, celui du nom propre.

Pour que cette individualisation ne soit pas insaisissable, il faut qu'elle se reflète dans le langage, c'est-à-dire que l'être unique, l'être individualisé, ait un nom tout à fait différent de celui des autres. C'est précisément ce qui arrive dans le nom propre.

Mais l'individualisation peut être moindre, ne comprendre qu'un groupe d'objets, comme le chêne, en général, ou une variété du genre *chêne*. Si l'on va au delà, on passe à un degré d'abstraction de plus en plus grand, par exemple, si l'on parle de l'arbre en général, bien plus grand, si l'on parle du végétal. Enfin l'abstraction proprement dite existe si ce n'est pas un être, mais une qualité commune à beaucoup d'êtres qu'on veut exprimer, car alors on généralise, au lieu d'individualiser, on rend indéterminé, au lieu de surdéterminer. Tels sont les

caractères essentiels qui distinguent l'abstrait du concret.

De quelle manière le concret se forme-t-il dans les mots isolés ?

Il faut distinguer son rôle : 1° dans la constitution de l'idée en chacune des parties du discours directement ; 2° dans sa constitution au moyen de la composition et de la dérivation ; 3° dans les divers concepts de détermination.

La constitution de l'idée elle-même est concrète, lorsque la langue n'a pas de mot pour exprimer l'idée générale et compréhensive et n'en a que pour exprimer les idées les plus particulières, mais en possède beaucoup pour celles-ci. C'est ainsi qu'un grand nombre de langues n'ont pas de nom générique pour exprimer : *arbre*, *poisson*, *oiseau*.

Tel est le principe, il s'applique aux différentes parties du discours.

Parmi les divers substantifs, celui qui est concret par excellence, c'est le *nom propre ;* si l'on réunit le nom et le prénom, l'*individualisation* est parfaite, il n'y a pas un seul autre être identique, C'est un nom concret qui persiste dans tous les états des langues, mais qui quelquefois est plus concret encore, au moins dans son expression. En Russe, par exemple, le nom propre de la personne en question est toujours accompagnée de celui de son père (*vitch*). Le nom propre ne s'applique pas d'ailleurs seulement aux personnes, mais aussi aux noms de lieu : *Paris*, *Rennes*, quelquefois, mais rarement, aux choses : *St-Graal*, *Durandal*. L'étude de ces noms pourrait être une branche spéciale de la science, si l'on recherchait leur source ; celui des noms propres qui s'appliquent aux lieux en fait déjà partie. Tous sont dérivés de noms, communs à l'origine, puis ces noms communs ont été individualisés, transmis ou empruntés. Ce nom propre a aussi une teinte subjective que nous avons marquée.

Le nom propre peut recevoir un degré d'abstraction et devenir indirect. Je puis dire, au lieu de Pierre, le *père de Paul*, si en effet Paul est fils de Pierre. Ce qui est le plus concret après le nom propre, c'est donc le *nom de parenté.*

Nous venons de dire que les noms de choses n'ont de mots qui les individualisent que très exceptionnellement. Cependant, on a cherché à obtenir cette surdétermination, et l'on a, au moins, donné un nom à chaque variété d'un objet, nom n'ayant rien de commun avec celui d'un autre objet, quoique très ressemblant. Dans le langage postérieur, les nuances s'expriment ainsi, mais en retenant leur caractère de nuances, c'est-à-dire en ne différant du mot qui exprime l'autre nuance que par une modification de sens ou l'addition d'un affixe. Il n'en était point ainsi dans le système concret primitif. Si l'on avait pu nommer chaque objet d'un nom différent, on l'eût fait.

Au dessus de ce substantif propre, ou de celui commun qui individualise chaque objet, se trouve le substantif abstrait-concret, c'est celui qui désigne toute une *classe d'objets*. A ce titre le nom de famille est déjà une abstraction ; à l'origine, on ne peut l'obtenir qu'en superposant les noms propres, A fils de B, fils de C etc. De même dans les noms communs, le mot *arbre* est un mot abstrait vis à-vis du mot *chêne* ; le mot *chêne* est déjà concret vis-à-vis du nom de telle espèce de chêne ; un boule-dogue, un caniche est concret vis-à-vis de l'expression générique *chien*.

Enfin, au-dessus du substantif concret-abstrait qui vient d'être décrit, se trouve le substantif abstrait. Il s'agit de ce qu'on dénomme ainsi déjà dans les grammaires pratiques. Il suffit d'en donner des exemples : *blancheur*, *bonté*, *mort*, *chanteur*, *polisseur*, *couvreur*, etc. tous les mots venus des adjectifs ou des verbes qui expriment soit la qualité ou l'action, soit l'agent, le lieu de l'action, etc.

Parmi les verbes la distinction entre le concret, l'abstrait et l'abstrait-concret est aussi nette. L'*abstrait concret* est le verbe ordinaire usité dans nos langues : *aimer*, *voir*, *finir*, *frapper*. L'*abstrait* est celui qui n'exprime que la moitié d'une pareille idée, par exemple, le verbe *faire* dans cette expression *faire la guerre* ; isolé des mots *la guerre* il ne donne aucun aperçu de l'action dont il s'agit. De même, le verbe *to do* si usité en Anglais, et qui y devient un auxiliaire. De même, les verbes

pouvoir, *devoir*, *vouloir* qui sont des *verbes muets* quand on n'y ajoute pas l'infinitif complémentaire et qui en anglais deviennent des auxiliaires dans les mots : *to may*, *to shall* etc. Tous les verbes *auxiliaires*, plus quelques autres, sont des verbes *abstraits*. Le verbe *être* est le plus abstrait de tous, mais nous ne le comprenons pas ici, parce que son rôle est dans la syntaxe dynamique et non dans la syntaxe statique. La conjugaison périphrastique est essentiellement abstraite.

Quant au concret dans le verbe, il est employé surtout dans l'état primitif des langues.

De même que pour chaque être individuel on avait d'abord une expression différente, de même pour chaque action individuelle, distincte, le moins que ce fût, d'une autre, surtout quand il s'agit d'une action très usuelle, celle de frapper, par exemple, pour le sauvage. Il exprime par des idées totalement différentes : *frapper avec la hache*, ou *frapper avec la main* ou avec tel autre instrument ; de même, pour l'action de manger etc. De là une foule de verbes concrets qui forment un vocabulaire touffu.

Comment passera-t-on de cet état concret à un état plus abstrait ? Par élimination. Ces mots se font la guerre entre eux, la plupart périssent ; ils ne reste qu'un ou deux mots qui, outre leur sens spécial, prennent celui des mots disparus ; il en résulte qu'ils expriment l'action générale.

Dans l'adjectif, même progression ; prenons pour exemple les couleurs : elles ont d'abord des expressions substantives. On ne dira pas : *rouge*, mais : teinte de telle chose qui est rouge, autre teinte de telle autre chose qui est rouge, mais d'une teinte différente, comme nous disons en français : *marron* au lieu de *brun*, *cerise* au lieu de *rouge*. Puis ces mots luttent entre eux, l'un seul demeure, et exprime l'idée générale de telle couleur. Il est à remarquer qu'en français, nous en sommes revenus pour les couleurs à ce stade concret, nous verrons plus loin pourquoi. Quant à l'abstraction, elle consiste pour l'adjectif dans la provenance des verbes ; le participe présent est un adjectif abstrait.

Les particules présentent aussi ces trois degrés. Le pronom personnel, en même temps que pronom subjectif, est aussi pronom concret ; comme il ne s'adresse qu'à un seul être, le pronom interrogatif ou relatif l'est aussi au même titre. Le pronom ordinaire, le démonstratif, est abstrait-concret. Enfin est abstrait le pronom indéfini, donc les pronoms généraux, *quelqu'un*, *tout* etc. L'adjectif déterminatif suit tous les errements du pronom.

Parmi les pronoms personnels, ceux de la 1re et de la 2e sont ou ne peut plus concrets, puisqu'ils sont surdéterminés, et ne s'appliquent qu'à un seul être ; mais celui de la 3e personne est indéterminé, en ce qu'il en comprend une foule ; il ne saurait donc être concret, mais il le devient dans certaines langues qui emploient des mots distincts par l'exprimer, suivant la diverse situation de la 3e personne. C'est ce qui arrive en Jagan où l'on trouve les pronoms *d'orientation*, *uscha*, lui au fond de la cabane, *inga*, lui au nord de la cabane ; *öra*, lui à l'ouest de la cabane ; *hana möki* lui à l'ouest de moi ; *hàna mâtu*, lui au nord de moi. C'est ce qui a lieu aussi d'une manière bien remarquable dans deux autres langues américaines en Tcherokesse et en Abipone. Dans la première de ces langues non seulement le pronom de la 3e personne distingue le présent de l'absent, aussi bien que celui de la première, l'inclusif de l'exclusif, mais encore l'expression est différente suivant qu'il s'agit d'une personne dans telle position ou dans tel état, ainsi :

sikotoka, celui debout ; *tsetoa*, celui se promenant ; *tsuwohla*, celui assis ; *tsikanöka*, celui couché ; *tsötayai*, celui venant ; *tsiwai*, celui allant ; *tsiyohusö*, celui mort ; *tseha*, celui vivant ; *tsutlöka*, celui malade.

En Abipone, il en est de même. Voici la liste, mais il faut remarquer qu'il ne s'agit plus ici du pronom sujet, mais du pronom objet dans ses rapports avec le sujet.

Lui (objet) absent *ekaha* ; lui présent *eneha* ; lui assis *hincha* ; lui couché *hircha* ; lni debout *heraha* ; lui se promenant *chaha*.

Cette liste se double pour l'existence du masculin et du fémi

nin ; celui-ci se forme du masculin en changeant la première voyelle en *a* ; *ekaha* fait *akaha*.

L'article *le* est essentiellement concret, tandis que *un* est concret-abstrait, et *le* dans le sens de *tout*, l'*homme* en général, abstrait.

L'*adverbe* est abstrait-concret dans ses expressions : *ici*, *là* etc. ; il est concret quand il surdétermine le lieu : *à la maison*, *dehors*, l'adverbe par locution adverbiale, enfin il est abstrait dans ces expressions : *partout*, *ici et là* etc

La *préposition* est concrète quand elle exprime l'idée *locative* ou *temporale*; elle est abstraite quand elle exprime la *causalité*, elle est *abstraite-concrète* quand elle exprime un état mixte entre le lieu et la causalité. Comme par la préposition nous entrons dans l'état dynamique de la syntaxe, nous renvoyons à cet état l'explication de ces expressions qui touchent à la catégorie des cas.

La *conjonction* est abstraite dans le même sens que la préposition. La conjonction *où* est concrète comme locative ; celle *parce que* est éminemment abstraite, comme de causalité.

Enfin, et ce cas est bien curieux, le *mot de nombre* est concret quand il ne s'applique à la fois qu'à des individus de la même espèce, et non à d'autres. C'est ce qui arrive quelquefois. Un peuple ne peut compter d'abord que les objets les plus usuels pour lui, par exemple *les cocos*. Il ne dira donc pas *un*, *deux*, *trois*, etc. mais indivisiblement *un-coco*, *deux-cocos*, *trois-cocos*, expression dans laquelle le mot *coco* n'existe plus, mais est confondu avec le nom de nombre de manière à ne former que le nombre surdéterminé : *salavo* etc. Puis il apprend à compter les flèches, et alors recommence un nouveau système de numération. C'est ce qui a lieu dans l'île de Viti et ce que nous avons déjà indiqué.

Telle est l'abstraction, tel le concrétisme dans les parties diverses du discours et dans les idées simples en leur constitution. Examinons maintenant le concrétisme qui se révèle dans la *composition de deux idées*.

En étudiant cette union d'idées, qu'il s'agisse de composition

proprement dite ou de dérivation, nous avons remarqué que la composition se faisait dans deux directions différentes, la composition ordinaire et libre de deux idées qui peuvent tantôt être exprimées séparément, tantôt être réunies, composition usitée dans toutes les langues, puis la composition spéciale à certaines langues seulement et à celles d'état de culture peu avancé, la *composition anormale*, présentant ce caractère particulier qu'elle est forcée, qu'une des idées, au moins, ne peut s'exprimer sans l'autre. C'est cette composition forcée qui est concrète et sur laquelle il faut nous arrêter un instant.

Le caractère forcé de cette composition a la signification suivante. Un mot de chose ou d'action s'appliquant à un certain nombre de choses ou d'actions se ressemblant, mais non identiques, est abstrait, ou tout au moins, abstrait-concret. Il y aurait un moyen indirect de le *rendre concret*, de *individualiser* davantage en appliquant à certains objets, surtout lorsqu'il s'agit d'une action. On pourrait le surdéterminer, en y joignant l'expression du groupe d'objets auquel il s'applique ordinairement, ou le mode d'exécution qui lui est habituel, ou sa qualité.

C'est de cette idée que sont partis les procédés suivants que nous avons décrits déjà, mais qu'il faut rappeler ici.

(A suivre.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

AGONIE ET FIN DE L'EMPIRE D'ASSYRIE

IV.

Date de la chute de Ninive.

La date de la chute de Ninive est aussi la date de l'effondrement du puissant empire assyrien.

Cette date a une haute importance aussi bien au point de vue biblique qu'au point de vue de l'histoire profane. Essayons donc de la préciser.

Trois passages bibliques nous aideront à découvrir la date exacte de ce grand événement.

Le premier est le passage Jérémie, XXV, 1 : « Parole qui fut adressée à Jérémie touchant tout le peuple de Juda la *quatrième* année de Joakim, fils de Josias, roi de Juda, qui est la *première* de Nabuchodonosor, roi de Babylone ».

D'après ce passage de Jérémie, contemporain de Nabupalassar, vainqueur de Ninive et fondateur du nouvel empire chaldéen, la *première* année du règne du Nabuchodonosor, correspond à l'année 607, la *quatrième* du roi Joakim de Juda, ce dernier ayant commencé à régner en 610. A la bataille de Karkemish, qui eut lieu en 607, Nabuchodonosor vainquit et expulsa de l'Asie antérieure Nécho, roi d'Égypte. En cette même année Nabuchodonosor s'empara de Jérusalem, d'où il se préparait à envahir l'Égypte, quand il apprit en route la mort de son père Nabupalassar. A cette nouvelle, il se dirigea aussitôt à marches forcées avec une troupe d'élite par le chemin le plus court vers Babylone. Nous inférons de ces données que la date de la chute de Ninive, arrivée sous Nabupalassar,

est *antérieure* à l'an 607 (1). Elle ne saurait pas cependant l'être de beaucoup en présence du passage II (IV) Rois, XXIII, 29, selon lequel le roi d'Égypte Nécho marcha contre un *roi d'Assyrie* en 611, dernière année du règne du roi Josias de Juda.

Il découle, en effet, de cette donnée que l'empire assyrien et Ninive, sa capitale, étaient encore debout en 611. C'est donc entre la date de l'an 611 et celle de l'an 607 qu'il faut placer la chute de Ninive.

Si nous rapprochons de ce résultat la mort de Nabupalassar et l'avènement de son fils Nabuchodonosor en 607 ainsi que la présence du roi d'Égypte Nécho à Karkemish jusqu'à cette date, nous croyons pouvoir inférer de ces rapprochements que Ninive ne tomba qu'en 608, l'année qui précéda la bataille de Karkemish, la *troisième* du règne de Joakim, roi de Juda, en laquelle, selon la chronologie du livre de Daniël, il faut placer l'association au trône par Nabupalassar de son fils Nabuchodonosor.

Tout cela s'accorde très bien avec ce que nous savons concernant le règne de Nécho, roi d'Égypte.

Nécho régna *quinze ans et demi*. Il occupait déjà le trône en 611, date de la bataille de Mégiddo, voire déjà en 615, et il le conserva jusqu'en 600.

Nous nous séparons en ce point de M. Wiedemann (2), selon lequel Nécho aurait régné de 610 à 594 et Josias *trente-neuf* ans. La dernière assertion est certainement erronée.

Selon le même historien, Psammetik I aurait régné 54 ans (664-610). D'après nos calculs, fondés sur le double synchronisme égypto-biblique, Shesheng I-Roboam (981, 5[me] année du dernier) et Nécho-Josias (611), Psammetik I régna depuis 669 jusqu'en 615, et Nécho, son fils, lui succéda en cette même année. En 669 Psammetik n'était encore probablement que simplement associé au trône par Nécho I, son père. Ce fut

(1) Dans la communication faite à l'Académie, citée plus loin, M. Oppert fait la remarque qu'Hérodote place la chute de Ninive et la fin du royaume d'Assyrie en 606. Mais, ajoute-t-il, cette dernière date n'est pas certaine.

(2) *Aegyptische Geschichte*, page 604.

en 611, date de la bataille de Mégiddo et de la mort du roi Josias de Juda, que Nécho II inaugura son expédition contre l'empire d'Assyrie mentionnée II (IV) Rois, XXIII, 29.

Cette hypothèse a un point d'appui, d'une part, dans les années de règne à attribuer aux successeurs de Nécho jusqu'à la mort de Cambyse inclusivement, laquelle tombe en l'an 521, et, d'autre part, dans les synchronismes égypto-bibliques allégués plus haut ainsi que dans les quinze ans et demi de règne à attribuer à Nécho. De cette façon on peut concilier les données chronologiques, en apparence contradictoires, de cette période de l'histoire d'Égypte.

Qui était ce *roi d'Assyrie* contre lequel Nécho dirigea son expédition de l'an 611 ?

Nous avons vu précédemment qu'Aššur-etil-ilâni-ukini détrôna son frère Belzikiriskun, fils et successeur immédiat d'Aššurbanipal, en 627, probablement encore dans le courant de cette même année.

Aššur-etil-ilâni-ukini monta donc sur le trône d'Assyrie en 626.

Est-ce contre lui que marcha Nécho ? Nous ne le croyons pas. Il est très probable que Nécho aura inauguré son expédition de conquérant dans l'Asie occidentale à l'époque de l'invasion des Scythes en Assyrie après leur expulsion de Médie, où ils s'étaient maintenus pendant plusieurs années.

Nous avons dit déjà qu'il y a lieu d'admettre, selon le récit redressé d'Abydène, que l'invasion des Scythes dans l'empire assyrien arriva sous le règne de Saracos ou Sinšariskun (1), successeur d'Aššur-etil-ilâni-ukini.

(1) Dans une communication faite par M. Oppert à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dans la séance du 9 décembre 1892 concernant le *dernier* roi d'Assyrie, ce savant donne comme tel le roi *Sinšar iskun* c'est-à-dire le dieu *Lune l'a fait roi*, qui est, dit-il, connu par deux documents, dont l'un est la dédicace d'un temple de Ninive consacré par lui et l'autre un contrat passé à Sippara ou Héliopolis de Babylonie et daté du 25 Sivan de l'an 2 de son règne.

D'après M. Oppert, le dernier texte permet de fixer l'époque où il a vécu.

Pour qu'on ait daté à Sippara, ville babylonienne, par les années d'un roi d'Assyrie, il faut, continue-t-il, qu'il y ait eu une invasion de la Babylonie par

Ce troisième successeur d'Aššurbanipal occupa le trône d'Assyrie jusque vers le moment de la chute de Ninive et de la fin de l'empire d'Assyrie. C'est donc contre ce monarque qu'entra en campagne le roi d'Égypte Nécho II en 611.

Il est très probable qu'à la date de l'an 611 avait déjà commencé le siège de Ninive. Ce fut sans doute cet évènement qui empêcha le monarque assyrien et aussi Nabupalassar, qui l'assiégeait dans sa capitale, de s'opposer à la conquête de l'Asie antérieure jusqu'à l'Euphrate par le pharaon.

Ce ne fut qu'après la mort de son père Nabupalassar en 607 que Nabuchodonosor ouvrit les hostilités contre le monarque égyptien, dont l'armée occupait Karkemish sur la rive droite de l'Euphrate.

Cependant, selon Daniel I, Nabuchodonosor *se serait avancé* contre Jérusalem dès la *troisième* année du roi Joakim de Juda, laquelle correspond à l'an 608 (1). Mais cette donnée doit s'entendre en ce sens que dès l'an 608 Nabuchodonosor pénétra en Palestine à la tête d'une armée chaldéenne pour châtier le roi Joakim de Juda et les autres alliés palestiniens du roi d'Égypte, pendant que Nabupalassar, son père, après la chute de Ninive, assiégeait l'armée égyptienne enfermée à Karkemish.

La saison étant trop avancée, Nabuchodonosor aura attendu dans ses quartiers d'hiver, établis en Palestine, l'arrivée du printemps de l'an 607 pour commencer ses opérations militaires.

Ceci n'est nullement en désaccord avec le contenu du passage

les Assyriens. Or, les Annales babyloniennes, qui nous sont connues d'une façon à peu près complète, ne laissent de place pour cet évènement que vers l'an 624.

Cette hypothèse de M. Oppert se laisse difficilement concilier avec le Canon de Ptolémée. Par contre, si on admet que Nabupalassar se proclama *roi* de Babylone depuis 627, mais qu'il se reconnut *vassal* du roi d'Assyrie depuis 626 jusque vers 608 on met le Canon de Ptolémée facilement d'accord avec le contenu tant de la tablette en question que des tablettes récemment trouvées à Nippur.

(1) Dans son savant ouvrage intitulé : *La divination chez les Chaldéens*, page 179, M. Fr. Lenormant qualifie cette donnée du livre de Daniël d'*erreur grossière*, certes bien à tort. C'est là, d'après lui, manifestement le fait d'un copiste qui aura voulu corriger un nombre altéré d'après II Rois XXIV, I, mal compris.

Jérémie XXV, 1 selon lequel la *quatrième* année du roi Joakim de Juda serait la *première* du règne de Nabuchodonosor. En effet, Nabupalassar, son père, ne mourut qu'en cette même année 607, de sorte que son fils ne commença à régner qu'à cette date (1) comme véritable et unique monarque du nouvel empire chaldéen.

Quant au titre de *roi* décerné à Nabuchodonosor dans le passage cité du livre de Daniel, ce titre lui revenait, associé qu'il était au trône dès l'an 608, à cause sans doute du grand âge de son père et en récompense de la vaillance, dont il avait fait preuve au siège et à la prise de Ninive.

L'attribution dès l'an 608 du titre de *roi* à Nabuchodonosor dans ce passage de Daniel semble donc indiquer clairement que l'an 608 est l'année de la chute de Ninive et de la fin de l'empire assyrien. L'an 608 est dès lors à considérer comme la *première* année de Nabuchodonosor en tant qu'associé au trône et, selon Jérémie, l'an 607 comme la *première* année de son règne effectif.

L'avènement au trône de Nabuchodonosor n'ayant eu effectivement lieu qu'en 607, c'est depuis cette date que Jérémie compte les années de règne de ce monarque. Par contre, le Canon de Ptolémée, qui n'attribue à Nabuchodonosor que 43 ans de règne ne lui tient pas compte de ses quelques mois de règne pendant l'année 607, année de son avènement au trône après la mort de Nabupalassar. Le règne effectif de Nabuchodonosor comme seul monarque du nouvel empire chaldéen commencé en 607 finit en 563. Il dura, par conséquent, *quarante-quatre ans*.

Si à ces quarante-quatre ans nous ajoutons environ une année de co-règne avec son père nous obtenons un total d'environ 45 ans, qui nous conduisent à l'an 608.

(1) Dans une communication faite à l'Académie des H. et BB. LL. (Séance du 23 Décembre 1892) M. Oppert pense avoir établi mathématiquement que Nabuchodonosor monta sur le trône en Juin 605. — Malgré cela, nous maintenons notre date (607) comme conforme aux données chronologiques fournies par des auteurs contemporains de l'avènement de ce monarque.

Sur la base des données qui précèdent nous considérons donc l'an 608 comme la date *réelle* de la chute de Ninive et de l'effondrement simultané de l'empire d'Assyrie.

Cette date aura vécu indubitablement encore pendant de longues années après cette mémorable catastrophe dans le souvenir des divers peuples, que le colosse assyrien avait broyés pendant plusieurs siècles sous ses pieds de fer, comme une date de délivrance et d'allégresse.

L'ABBÉ FL. DE MOOR.

PROTÉE

DANS LA CHRONOLOGIE D'HÉRODOTE.

I.

Hérodote, dans son deuxième livre, donne une idée suffisamment exacte des principales époques de la chronologie égyptienne, avec Ménès et Nitocris pour l'ancien empire, Moeris pour le moyen, Sésostris et Phéron pour le nouveau. Mais pourquoi l'auteur grec tombe-t-il ensuite dans une erreur telle qu'il place les constructeurs des pyramides après Phéron ou Ménéptah, c.-à-d. la 4e dynastie après la 19e ?

Cette erreur fondamentale, qui a vicié si longtemps la chronologie égyptienne pour les anciens comme pour les modernes, s'expliquera si l'on considère le rôle d'abord fabuleux puis historique de Protée, prétendu roi égyptien qui, d'après Hérodote, aurait suivi Phéron et précédé Chéops.

En premier lieu, Protée, personnage essentiellement marin, θαλάττιος δαίμων (1), et sorte de vieillard de la mer, ne saurait passer pour égyptien, bien que, comme tout autre nom, son nom puisse se prêter à quelques jeux de mots, celui par exemple qui personnifierait dans le dieu la navigation des côtes, d'après M. Lauth (2). Ce nom, entièrement grec, Πρωτεύς, indique la *priorité*, comme πρῶτος, πρωτεύω, etc., et désigne sous une forme presque identique, Prôtô (3), certaines déesses helléniques de la mer ; Prôtée a dégénéré en se spécialisant, comme

(1) Elien, de Natura animalium, IX, 50.

(2) Homer und Aegypten, p. 37.

(3) Hésiode, Théogonie ; Apollodore, I, 2, 7 ; Iliade, XVIII, 43 ; etc.

elles, mais on voit aisément qu'à l'origine il s'agit là du vieil Océan *primitif* des Aryens, chez lesquels « la cosmologie océanique dédouble par analogie (avec Dyaus pitar et Prithivi mâtar, ou Zeus et Déméter) l'élément humide en Océan père et Téthys mère (Iliade, XIV, 202) : de leur hymen naît le monde (1). » Comme primitif, Prôteus, le dieu est un vieillard, le vieil Océan, dit le Prométhée d'Eschyle ; comme vieillard il est savant, expérimenté, devin. Toutefois, *l'Océan jaloux de ses secrets* (2), ne révèle pas facilement sa pensée, car rien n'est variable comme la mer, *mene huic confidere monstro* (3) ? et ainsi s'expliquent les métamorphoses multiples de Protée comme de Téthys (4).

La mer grecque par excellence était la mer Egée ; aussi la résidence de .Protée, analogue à l'Aigas de Poseidaôn (5), s'étendait-elle de l'Egypte à la Thrace : θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε (6).

D'après Virgile, il habitait souvent entre les deux régions, dans l'île de Carpathos, mais il était originaire de la Thessalie :

Est in Carpathio Neptuni gurgite vates....
Hic nunc Emathiae portus patriamque revisit
Pallenen (7).

Son champ d'action était, du côté de la Thessalie, aussi étendu que du côté de l'Egypte, où il revenait en passant sous le lit de la mer. C'est en Thrace qu'il alla chercher une épouse, Torone, et il fut, au dire de Phérécyde, l'ancêtre des Cabires : Hercule vainquit ses deux fils, Polygonos et Télégonos, à Torone (8).

(1) James Darmesteter, Essais orientaux, p. 184.
(2) Tacite, Mœurs des Germains, 34.
(3) Enéide, V, 849.
(4) Cf. Pindare, 4e Néméenne.
(5) Iliade, XIII, 21, et Odyssée, V, 381.
(6) Odyssée, IV, 385-6.
(7) Géorgiques, IV, 387-391.
(8) Fragment 6 de Phérécyde, dans Fragm. Hist. Græc., édition C. Mueller, I, et Apollodore, II, 5, 9, 14.

Il est si bien grec que les anciens, lorsqu'ils ont voulu préciser sa qualité de roi égyptien en lui donnant un nom supposé indigène (et retrouvé à tort dans les hiéroglyphes (1) par un contre-sens aujourd'hui certain), n'ont pas su l'appeler autrement que Kétès (2), c.-à-d. en grec le monstre marin : τίς γάρ κ' εἰναλίῳ παρὰ κήτεϊ κοιμηθείη (3) ; il y avait une déesse Kétô, mère de Méduse, une Néréide du même nom (4), un Kéteus père de Callisto (5), etc. Protée gardait les troupeaux de phoques de la mer (6) et M. Wiedemann voit en lui le phoque, transformé en homme marin par l'imagination populaire (7).

Dans Homère, il est encore indépendant de l'histoire ; il y reste même, quoique déjà appelé *égyptien* (8), plutôt voisin qu'habitant de l'Egypte, et il ne règne pas sur elle, mais sur la mer, comme l'a remarqué Lepsius (9). Lui et sa fille Eidothée occupent en effet l'îlot de Pharos, situé pour Homère à un jour de navigation loin du Nil, ou suivant Letronne, de l'Egypte (10). appelée *Protæi columnæ* par Virgile (11), et *le rivage de Protée* par une épigramme grecque (12).

C'est seulement plus tard que, avec Hérodote, il devient un roi égyptien, que, avec Euripide, il passe pour une sorte de chef de dynastie, père de la sage Eunoé comme du pharaon Théoclymène, deux personnages à noms grecs, et que, avec Diodore, il reçoit un nom supposé égyptien, Kétès. On remarquera que Manéthon ne mentionne pas la royauté de Protée, tout en accueillant les récits homériques relatifs à la guerre de Troie.

(1) Lauth, Siphthas und Amenmeses, p. 63, et Krall, Manetho und Diodor, p. 41-2.
(2) Diodore, I, 62 ; cf. Fragmenta hist. Græc. édition C. Mueller, II, p. 607, Syncelli Laterculus.
(3) Odyssée, IV. 443.
(4) Apollodore, I. 2, 6, et I, 3, 7 ; cf. Pharsale, IX.
(5) Phérécyde, fragment 86.
(6) Cf. Théocrite, Idylle 8 ; Horace, Odes, I, 2 ; etc.
(7) Herodot's Zweites Buch, p. 431.
(8) Odyssée, IV, 385.
(9) Die Chronologie der Aegypter, p. 298.
(10) Œuvres choisies, première série, I, p. 319-326.
(11) Enéide, XI, 262.
(12) Anthologie grecque, Epigrammes funéraires, 78.

II.

Si Protée est un dieu grec, comment a-t-il pu pénétrer en Egypte ?

Il y a pénétré parce que son domaine touchait à l'Egypte et que, pour le même motif, sa légende s'est mêlée à celle d'Hélène. L'errante Hélène représentait en un sens pour les Grecs, mieux encore que les Danaïdes, l'espèce de dispersion qui promena une partie de la race hellénique depuis l'Asie-Mineure jusqu'à l'Italie, à l'époque des Ramessides. Ce grand déplacement a laissé des traces dans les textes hiéroglyphiques, de Ramsès II à Ramsès III, et en outre Manéthon, qui assimile Danaüs au frère de Sésostris, place la guerre de Troie ou en d'autres termes l'aventure d'Hélène à la fin de la dix-neuvième dynastie, entre Ramsès II et Ramsès III. Il y a donc, dans la guerre de Troie et ses alentours, des faits réels qui se sont joints à des faits mythiques, ce qui se produisit avec une facilité d'autant plus grande que, des deux parts, il s'agissait de voyages analogues accomplis dans les mêmes lieux. En effet, la fable d'Hélène, comme celles d'Io, de Persée et des Danaïdes, a pour cadre l'horizon géographique de la Grèce, qui s'étendit peu à peu de la Troade à la Scythie, et de la Syrie jusqu'à l'Egypte. Là, une conception chère au génie grec multiplia une foule de personnages tels que Médée, Hellé, Hésione, Orithyie, Procné, Philomèle, les biches de Chypre chantées par le poète Hédylos, la biche Cérynitide, etc., qui ne sont guère que les variantes d'Io, d'Andromède et d'Hélène. Dans cette conception, toujours un peu flottante (1), il s'agit tantôt d'un enlèvement vers le Nord, c.-à-d. vers le pays du froid et de l'ombre, tantôt d'une délivrance au Sud ou à l'Orient, c.-à-d. au pays de la chaleur et de la lumière, opposition qui se retrouve dans Milton lorsqu'il met en parallélisme le mont de Dieu,

(1) Cf. Hérodote, I, 1-3.

That high mount of God, whence light and shade
Spring both (1),

avec la montagne septentrionale de Satan.

L'enlèvement et la délivrance, ou la fuite et le retour, ont parfois une même héroïne, et c'est pour ce motif qu'on voit Hélène, après son voyage à Troie, aborder en Egypte où elle est, soit retenue d'après Homère et Hérodote, soit captive, d'après Euripide (2). Elle y devait venir, conformément à la donnée générale de sa légende, et, conformément à la même donnée, elle y devait séjourner aussi.

La mer aux mille aspects, multiforme ou protéiforme, est mauvaise en hiver, et la barrière qu'elle met de l'automne au printemps entre la Grèce et les autres pays, Αἴγυπτόν δ'ἰέναι, δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε (3), semble s'opposer au retour de la belle saison refugiée dans les climats du soleil (après avoir, d'après la fable d'Hélène, perdu en route la Canicule, c.-à-d. la constellation estivale par excellence) : cela signifie, en langage figuré, que Protée garde alors Hélène en Egypte.

S'il la retient là, c'est qu'il y domine ou qu'il y règne : on peut donc le dire un roi égyptien. Et, malgré la haute antiquité des rapports que les Égyptiens eurent avec les Hanebu, antérieurement à la civilisation mycénienne, les exemples ne sont pas rares de lieux ou de dieux changés ainsi en pharaons par les Grecs. Homère fait de Thonis (4) et d'Alcandre (Archandropolis), c.-à-d. de deux villes égyptiennes, un roi et une reine du pays (5), tandis qu'Hérodote fait d'Archandre, gendre de Danaüs, le fondateur d'Archandropolis (6), et fait un garde-côte de Thonis, ramené plus tard par Diodore à sa qualité de ville (7). D'autre part Epaphos, fils d'Io et époux de Memphis,

(1) Paradis perdu, V.
(2) Hélène
(3) Odyssée. IV, 483.
(4) Cf. Strabon, XVII, 1, 16.
(5) Odyssée, IV, 126 et 228.
(6) II, 98.
(7) Hérodote, II, 113, et Diodore, I, 19.

fille du Nil, a été aussi un roi égyptien pour Apollodore (1), et, pour Eschyle (2), un ancêtre de Danaüs qui lui-même, ancêtre de Persée (3), a été pour Manéthon le propre frère de Sésostris.

On ne s'étonnera pas que l'Egypte ait cédé à la Grèce en admettant Protée dans son histoire (4), si l'on se rappelle que dès les Saïtes elle y avait introduit, sinon Persée, au moins les Danaïdes. Amasis n'envoya-t-il pas des offrandes au temple d'Athéné de Lindos, dans l'île de Rhodes, parce que les Danaïdes passaient pour avoir bâti ce temple quand elles fuyaient les Egyptides (5) ? Hérodote (6) fournit une remarquable preuve de l'extension prise conjointement par les légendes de Protée et d'Hélène lorsqu'il attribue à Protée l'enclos de l'Aphrodite étrangère (Hélène selon lui), situé dans le camp ou quartier des *Tyriens*, à Memphis : cette Aphrodite n'est autre qu'Astarté, adorée depuis le nouvel Empire en Egypte, notamment à Memphis (7), et son parèdre, si elle en avait un, a dû être Baal ou Reshpu, au lieu de Protée.

III.

Ainsi Protée, personnification de la mer qui baigne à la fois l'Egypte et la Grèce, était à la fois un dieu grec et un roi égyptien.

Roi égyptien, il ne cessait pas d'être mythique, et il appartenait comme tel à la période des Niléus, des Uchoréus, des Egyptos, des Busiris, des Epaphos, des Rampsinit ou Rhemphis, que les Grecs et les Egyptiens plaçaient en tête de l'histoire pharaonique.

(1) II, 1, 4, 1.
(2) Prométhée enchaîné et Suppliantes.
(3) Hérodote, II, 91.
(4) Cf. Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Egypte, p. 401.
(5) Hérodote, II, 182, et Marbres de Paros.
(6) Herodote, II, 112.
(7) Révillont, Revue égyptologique, II, l'Antigraphe des luminaires, p. 82 ; cf. Wiedemann, Die Religion der Alten Aegypter, p. 82.

Cette période légendaire, dont Manéthon fait l'âge des mânes ou des héros, est comme résumée dans Hérodote par deux personnages qui se succèdent, l'un grec, Protée, et l'autre égyptien, Rampsinit.

Le dernier, en effet, n'est pas plus historique que le premier. Il n'a de réel que son nom, Rampsinit, ou d'après Diodore Rhemphis (le Rempsis du Syncelle), nom qui paraît bien reproduire, comme on le croit généralement, celui de Ramsès allongé ou non d'un titre qu'on trouve porté par Horus (1), mais qui appartenait surtout au principal roi saïte, Amasis-si-Nit (2). Avec Rampsinit, ce nom et ce titre étaient employés pour dire simplement un grand pharaon, car la gloire des Ramessides et des Saïtes avait particulièrement frappé l'imagination des Egyptiens et des Grecs. Tout ce qu'on raconte du roi désigné ainsi, sauf l'érection d'un pylône et de deux statues à Memphis, dûs sans doute à un Ramsès, est purement fabuleux. Ses richesses, la construction de son trésor, sa descente aux enfers, et sa résurrection (3), font de lui un personnage imaginaire au même titre que le roi de Béotie, Hyriée, dont le trésor suivant Pausanias (4) fut volé comme le sien, et qui eut pour fils le jour et la nuit, Lycos et Nycteus, qu'on disait aussi nés de Chthonios.

Le nom d'un roi donné à une sorte de dieu infernal ou osirien ne saurait nous surprendre. Osiris était certainement traité de roi, et, d'autre part, les hauts fonctionnaires de la grande époque pharaonique, dans leurs hypogées, adressaient d'habitude leurs hommages non à Osiris, mais à quelque roi contemporain costumé en Osiris, ainsi qu'on peut le voir pour les Aménophis, les Thotmès, Séti I et Ramsès II.

Avec le roi ancêtre ou osirien Remphis, analogue d'un côté aux Mânes de Manéthon et d'un autre côté successeur ou fils de Protée, on ne sort pas de la légende, et comme la légende

(1) Champollion Notices, II, p. 311.

(2) Maspero, Fragment d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote p. 20.

(3) Cf. Origène, Contre Celse, II, 54-5.

(4) Pausanias, IX, 37.

précède régulièrement l'histoire dans les arrangements chronologiques, on comprendra que, en Egypte, les derniers personnages imaginaires se soient joints d'une manière intime aux premiers rois célèbres, Chéops, Chéphren et Mykerinos. De là, entre les constructeurs des pyramides et Rampsinit, une soudure analogue à celle qui exista entre Rampsinit et Protée. Celui-ci fut évidemment mis en tête de la série légendaire parce que, lors de son intrusion, Rampsinit et Chéops étaient déjà rattachés l'un à l'autre par les Egyptiens : dans un classement de ce genre, il est plus facile d'ajouter quelque chose au commencement ou à la fin de la chaîne, que d'en briser les anneaux.

En vertu de la connexion établie de la sorte, Protée et Rampsinit représentent dans Hérodote (1) la fin de la légende et de l'âge d'or, tandis que les premiers grands pharaons, Chéops, Chépren et Mykérinos, représentent le début de l'histoire et de l'âge de fer. Il y avait là un groupe compact qui ne s'est pas disjoint.

Diodore (2) aussi montre bien le sens, la composition et la liaison de ce groupe aux éléments réels et imaginaires, lorsque, formant avec Remphis et Chéops aux deux bouts une de ces séries vagues par lesquelles il figure à trois reprises différentes (3) une espèce de pluriel, il ne nomme dans l'intervalle qu'un roi, Niléus, qui personnifie ainsi que sa variante Uchoréus (Nenchorée, Narakho, Neilos), les débuts de la civilisation égyptienne.

Que Protée ait été relié par la légende à Rampsinit, qui était relié à Chéops, la chose aurait été sans grande importance si la chronologie n'était venue à son tour rapprocher Protée de Sésostris

Non contents de l'essai tenté pour accorder en gros leurs traditions, les Egyptiens et les Grecs, allant plus loin, en firent un autre pour coordonner leurs dates. Or les Grecs croyaient

(1) II, 124.
(2) I, 63.
(3) I, 45, 50 et 63.

savoir à quel moment Protée avait vécu, puisqu'il était contemporain de l'événement le plus considérable de leur histoire primitive, la guerre de Troie causée par le rapt d'Hélène : le fait avait eu lieu, d'après une tradition que confirment Hérodote (1), les marbres de Paros, la Vie d'Homère (2), etc., vers le treizième siècle avant J.-C., et cette date tombait pour les Egyptiens à la fin de la 19e dynastie, c.-à-d. peu de temps après le règne de Sésostris. En effet Manéthon (3), (insistant ici sur le sens des mots), identifie avec le *Polybe* mari d'Alcandre dont parle Homère (4), la reine qui termine la 19e dynastie, Thouris (*Ta-user*, la puissante).

Comme roi d'Egypte, le contemporain de la guerre de Troie et d'Hélène, Protée, entra donc tout naturellement à sa date, après Sésostris et son fils, dans la série des pharaons, et malheureusement il ne s'introduisit là qu'en entraînant avec lui tout le groupe dont il faisait partie, c.-à-d. Rampsinit et les constructeurs des pyramides. L'âge des pyramides se trouva dès lors, grâce à la guerre de Troie, singulièrement rapproché de l'époque saïte, mais les rajeunissements de ce genre étaient assez dans l'esprit de l'antiquité. C'est ainsi que les vieux monuments ou les vieux travaux égyptiens, comme le labyrinthe, le canal de l'isthme et les pyramides elles-mêmes ont été attribués aux divers pharaons de la 26e dynastie, Psammétique, Néchao, Inaron et Amasis (5), sans parler de Rhodope (6), des Pasteurs (7) et de Joseph (8). On a toujours prêté volontiers aux héros dont les noms s'imposaient successivement à la mémoire, comme Sésostris, Sémiramis, Memnon, César, etc., des exploits ou des œuvres concordant avec les époques les plus diverses.

(1) II, 145.
(2) Fragmenta His. Graec. édition C. Mueller, I, p. 570.
(3) Fragmenta Hist. Græc. édition C. Mueller, II, p. 581.
(4) Odyssée, IV, 126.
(5) Hérodote, II, 148 et 158 ; Diodore, I, 33, 64 et 66 ; Strabon, XVII, 1, 25.
(6) Hérodote, II, 134-5 : Diodore, I, 64 ; Strabon, XVII, 1, 33.
(7) Hérodote, II, 128.
(8) Cf. Silvestre de Saci, Observations sur le nom des pyramides.

En résumé Protée, dieu grec puis roi égyptien, appartenait aussi bien à l'époque fabuleuse qu'à l'époque historique, par sa double attache avec un événement daté et une conception légendaire. Considéré comme légendaire, il a pris place dans la tradition avant Chéops, considéré comme historique, il a pris place dans la chronologie après Sésostris. Il s'est trouvé en même temps le successeur de Phéron ou Ménéptah et le prédécesseur de Rampsinit ou Rhemphis, puis de Chéops, par une contradiction qu'on n'a pas su éviter. Il aurait fallu séparer sur ce point l'ère mythique égyptienne de l'ère mythique grecque, ce qui aurait isolé Rampsinit et par conséquent Chéops de Protée ; mais les fables s'appellent, et ce n'étaient pas les interprètes indigènes, les mercenaires ioniens et les voyageurs grecs, auteurs encore peu éclairés de l'histoire pharaonique telle que l'a recueillie Hérodote, qui pouvaient réagir contre cette mutuelle attirance.

E. Lefébure.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

Une Histoire spéciale des rapports politiques entre l'Irân et le Tourân n'a pas encore été faite : elle comprendrait tout l'espace de temps écoulé depuis les guerres de Cyrus contre les Massagètes ou la défaite des Sakas par Darius I, jusqu'à la fin de la dynastie des Sassanides, c'est-à-dire près de douze cents ans. Si les documents sont peu nombreux pour les premiers temps de cette lutte héroïque entre les deux races tartare et iranienne, ils deviennent plus abondants à partir des Arsacides et sous les Sassanides, grâce aux auteurs anciens, aux byzantins et aux orientaux : arméniens, syriaques, musulmans. Les annales chinoises ont fourni, de leur côté, des renseignements importants, non pas sur les rapports des peuples tartares avec l'Asie occidentale, mais sur l'ethnographie et l'origine de ces tribus diverses qui sous les noms de Ssé ou Sakas, Yué-tchi, Kouchans, Ephthalites, Turks, ont soutenu la lutte contre l'Irân.

J'ai essayé, dans un Mémoire sur la Bactriane, de donner quelques indications sur les Yué-tchi pendant la période arsacide ; aujourd'hui je me suis attaché à la partie de l'époque sassanide qui concerne les Huns Ephthalites, espérant, par la présente monographie, faciliter le travail du rédacteur futur de cette longue histoire de douze siècles.

Première Partie.

I. Les Ephthalites (1) sont des peuples d'origine tartare qui ont occupé le Turkestan et la Bactriane, et ont été en contact avec les Sassanides pendant plus d'un siècle. La première mention des *Ephthalites* dans les études orientales remonte à Dherbelot qui leur donne le nom d'*Haïetelah* (2), Assemani en 1719 dans ses extraits des écrivains syriaques mentionne les *Haithal* (3). Plus tard, en 1756, De Guignes consacre un chapitre à l'histoire des *Huns Euthalites* (4).

Dans notre siècle c'est Saint-Martin, dans sa savante édition de l'*Histoire du Bas empire* de Lebas, qui le premier donna des indications exactes quoique très sommaires sur ce peuple. Enfin en 1849 M. Vivien de Saint Martin lut à l'Académie des inscriptions et belles lettres un Mémoire devenu célèbre intitulé les *Huns blancs* ou *Ephthalites* des auteurs byzantins. Malheureusement cet ouvrage, très savant pour l'époque, nous paraîtrait aujourd'hui un peu confus, et renfermant des inexactitudes malgré la masse de renseignements qu'il contient. Depuis près d'un demi siècle les Ephthalites n'ont été l'objet d'aucun travail particulier, mais les diverses publications d'auteurs arméniens, persans ou arabes qui ont été faites tant en France qu'à l'étranger permettent de se créer une idée plus nette de l'origine et de l'histoire de ce peuple, du moins dans ses rapports avec la Perse et Byzance, et notamment de corriger les nombreuses erreurs d'appellation que l'on trouve chez les historiens.

II. Au point de vue de l'origine ethnographique et géogra-

(1) ou *Hephthalites* comme l'écrivent quelques savant (tels que Spiegel, Noeldeke etc.). C'est probablement l'orthographe la plus correcte, non pas à cause du grec, (car nous ne sommes pas sûrs si le mot grec dont cet ethnique est dérivé était écrit avec un esprit doux ou un esprit rude sur la première lettre), mais à cause de la forme arabe qui a l'aspirée initiale. Nous suivons cependant la leçon la plus généralement admise.

(2) *Bibliothèque orientale* 1re édition Paris 1697.

(3) Assemani dans sa *Bibliotheca orientalis* 1719-1728.

(4) *Histoire générale des Huns* tome 1er 2e partie (en réalité le tome II) 1756.

phique des Ephthalites c'est par les historiens chinois seuls que nous possédons quelques indications. Les auteurs chinois sont, il est vrai, très sobres sur le compte de cette tribu tartare, mais le peu qu'ils nous ont laissé (d'après les documents dépouillés jusqu'à ce jour) suffit cependant pour supprimer à tout jamais la confusion faite par les anciens auteurs entre les Ephthalites avec d'autres peuples. C'est ainsi que les annales de la dynastie chinoise des Liang (502-556 de J. C.) nous apprennent que les *Hoa* ou *Hoa-tun* étaient un peuple très ancien venant du Nord de la grande muraille et établi plus au Sud dès le Ier siècle de notre ère. Plusieurs de leurs chefs portaient le nom de *Ye-ta-i-li-to*, que les Chinois ont abrégé eux-mêmes en *Ye-ta*. C'est sous ce dernier nom *Ye-ta* ou mieux *Ye-tha* que les histoires des Weï et des Tcheou (composées aux VIe et VIIe s.) mentionnent le royaume des Hoa. « D'abord tout petit peuple tant qu'ils furent sous la domination des Jouen Jouen, les Hoa devinrent progressivement par la suite grands et puissants et ils conquirent un immense empire qui s'étendit jusqu'au royaume de Po-ssé (Perse) et comprit la Kophene, le Kharashar, Kashgar et Khotan » (1). Les Yetha étaient bien de la race des Grand Yué-tchi, mais ils formaient une branche séparée dans cette famille et les auteurs chinois distinguent toujours les *Ye-tha* des *Yue-tchi*. On sait du reste que ceux-ci sont entrés en scène dès le second siècle avant l'ère chrétienne et par conséquent plus de cinq cents ans avant l'arrivée des Ye-tha. Aucune confusion n'est donc possible. Il est probable que les Hoa se donnaient aussi à eux-mêmes le nom de leurs chefs et qu'ils prononcaient ce nom *Hyetha* ou *Hyeptha i-li-to* avec une légère aspiration initiale (tombée en chinois) et l'aspiration du *th*, au moment de leurs premiers rapports avec la Perse et Byzance, ainsi qu'en font foi la forme arabe et la transcription grecque 'εφθαλίτοι (rarement εὐθαλιτοι). Mais l'orthographe grecque est probablement celle qui se rapproche le plus de l'original et est par conséquent la plus exacte

(1) Ed. Specht *Etudes sur l'Asie centrale* Ire livraison *Indo-Scythes* et *Ephthalites* 1890 p. 20. (tirage à part du *Journal asiatique* Décemb. 1883).

de toutes les formes sous lesquelles ce nom propre se trouve dans les historiens. C'est celle que nous donne Procope, le plus ancien des écrivains byzantins contemporain des Ephthalites (495 † vers 560). Agathias, Menander, Theophane le chronographe (p. 189 et 191), Cedrenus (I p. 623) se servent aussi du mot *Nephthalite* qui est évidemment une faute de copiste ou de lecture des manuscrits. Cette expression qui a été malheureusement adoptée par tous les historiens modernes, doit être rejetée d'une manière absolue. Il en est de même du mot *Abdèles* que l'on rencontre dans Theophylacte Simocatta. Relatant la lettre écrite en 598 à l'empereur Maurice Tibère, par le Khagan des Turcs, il dit que ce dernier souverain a été le vainqueur « du chef des Abdèles que l'on appelle aussi Ephthalites » τὸν ἐθνάρχην τῶν Ἀβδελῶν (φημὶ δὲ τῶν λεγομένων Ἐφθαλιτῶν (1). Théophylacte est le seul écrivain, à notre connaissance, qui se serve du mot *Abdèles* (2) dont nous ignorons la provenance et qui n'est peut-être qu'une altération populaire du mot Ephthalite, à moins toutefois que ce même mot ne soit dans la lettre même du Khaqân turk, auquel cas il pourrait être le nom Turk de la tribu des Hoa (3). Le même historien a fait un nom propre de l'ethnique quand il donne au vainqueur de Péroze le nom de « Ephthalanus roi des Ephthalites ». Nous verrons plus loin que c'est le même personnage que les auteurs orientaux appellent *Khoushnavaz*. (v. infrà § XXIV).

III. Chez les auteurs musulmans, persans et arabes la forme de ce mot est *Haïethal*, *Heithal* هيطل, plur. *Heiâthelah*, *Heyâthelites* هياطلة qui n'est pas très éloignée de la forme grecque, mais il faut remarquer que tandis que celle-ci est contemporaine, le mot *haïethal* ne se trouve pour la première fois que dans l'historien arabe Tabari qui écrivait vers l'an 265 de l'Hégire (878 de J. C.) c'est-à-dire plus de trois siècles après

(1) Edit. de Bonn p. 282.

(2) On trouve aussi ce mot dans quelques auteurs syriaques d'après Land (v. Noeldeke. edit Tabari p. 115).

(3) On trouve un fait analogue dans le nom des *Avars* qui étaient connus chez les Ouïgours, les Sabires et les Turcs sous le nom asiatique de *Warkhouni*.

la destruction des Ephthalites. Maçoudi († en 943) ne mentionne qu'une seule fois les Heyathélites (1). Firdousi qui n'emploie du reste que très rarement ce mot, vivait à la fin du Xe s. Les écrivains postérieurs ont copié généralement Tabari pour l'histoire des Sassanides en sorte que nous trouvons toujours les mêmes mots : *Heïthal*, Heyâthelah (2), avec l'aspiration initiale. Il est vraisemblable cependant (bien que nous n'en ayons aucune preuve directe, les documents Sassanides nous manquant à cet égard) que tel a dû être ce mot à l'origine et que les Perses ont transcrit comme ils entendaient prononcer, c'est-à-dire *Heïthal* pour *Heipthal* avec chute de la labiale, le groupe *phth* étant étranger et contraire à la structure du mot iranien comme du mot sémitique. C'est ainsi que cette orthographe s'est transmise chez les historiens musulmans qui n'en connaissent pas d'autres.

IV. C'est aussi celle le plus généralement employée chez les auteurs arméniens : *Haithal* (Haithalian « pays des H. »), mais c'est surtout pour les écrivains postérieurs au VIIIe ou IXe siècle, car pour l'époque antérieure et notamment chez les contemporains, le mot a été défiguré de diverses manières ; sans compter que l'on n'est pas toujours certain de l'époque exacte, les historiens arméniens ayant été l'objet de nombreuses retouches ou interpolations. Dans Elisée Vartabed (ou Vardapet) écrivain du Ve siècle, la contrée habitée par les Touraniens est appelée *Idalayan* « pays des *Idal* ou *Heithal* ». On trouve aussi l'expression *Khaïlantourk* (mot composé « les Turcs du pays de Khaïlan » probablement interpolé, car les Turcs n'apparaissent qu'un siècle plus tard). Lazare de Pharbe (fin du Ve s.), continuateur d'Elisée, se sert du mot *Hephthal*. Michel le Syrien écrivain du IXe s. se sert des mots *Thedal* et *Thedalatzi* pour désigner soit les Ephthalites soit les Turcs qui leur ont succédé. Agathange ou plutôt l'histoire qui nous est parvenue sous ce

(1) Maçoudi. *Les Prairies d'or*, trad. franc. de M. Barbier de Meynard, t. II p. 196.

(2) Le mot *Heithal* reste pour désigner la Transoxane chez les géographes musulmans du moyen âge à côté du mot arabe *Mawaralnahr*.

nom (historien du IVe s.) et Moïse de Khoren (1) historien du siècle suivant, ne connaissent pas le mot ephthalite, et en effet ce peuple n'était pas encore arrivé en occident au moment où ces écrivains rédigeaient leur histoire, mais ils se servent du mot *Kouchan* pour désigner tous les peuples Touraniens du Turkestan depuis l'époque arsacide. Le Pseudo Bardesane écrit en syriaque cite la *Loi des Bactriens* appelée *Kashans* (2). Dans le Pseudo-agathange (écrit par Sebeos au VIIe s.) il est question d'un Arshaq fils du roi des *Thétaliens* à Balkh, or le mot ne désigne pas les Ephthalites, mais les Yue-tchi ou Kouchans ; l'emploi de l'expression *thétalien* constitue donc un anachronisme qui indique bien que le Pseudo-agathange n'a pu être rédigé qu'après le règne des Ephthalites. Nous citerons encore Zénob de Glag historien mort en 324 qui, dans son histoire arménienne de Daron, parle de *Djevanchir roi des Hephthal* et d'une « Histoire du royaume des Hephthal » écrite en grec et qui était conservée à Edesse. L'emploi du mot Hephthal qui n'a été connu que plus de cent ans après la mort de Zaron est une preuve de retouche du texte par Jean Mamigonien son continuateur qui vivait au VIIe s. (3). Ce genre d'anachronisme est du reste fréquent chez les auteurs orientaux.

V. C'est ainsi que le mot *turk*, qui n'a pu entrer dans le langage historique qu'après l'arrivée de ce peuple en Transoxane, c'est-à-dire dans la deuxième moitié du VIe siècle, est devenu d'une manière générale l'expression consacrée pour désigner tous les peuples touraniens : Yue-tchi, Kouchans, Huns, Ephthalites qui ont occupé successivement les pays de Transoxane et du Khwârizm avant la conquête turque. La première mention du mot *turk* appliqué (à tort) aux grands

(1) La *Thedaliah* dont il est question au Livre I, 8 de Moïse de Khoren et qui est le nom d'un des états donné par Arsace I à son frère Vagharchag après la révolte de l'an 250 av. J. C. ne désigne pas le pays touranien, le contexte s'oppose à cette interprétation ; ce serait en tous cas une interpolation.

(2) L'expression de *Kouchans* appliquée aux Ephthalites se rencontre même chez les écrivains arméniens postérieurs tels que Thomas Ardzrouni († 940) v. Brosset, *Collection d'Historiens Arméniens* St Petersbourg 1874.

(3) v. Langlois *Histor. Armén.* t. I p. 343.

Yue-tchi se trouve dans Tabari à propos de Sapor II. Dans le *Livre des Rois* de Firdousi, le mot turk alterne avec le mot *chinois* (*schin*, *çin*, *et tchin*) pour désigner les touraniens ennemis héréditaires de l'Irân, dès l'époque légendaire ; on trouve constamment, dans le poète persan, les expressions « le Khaqân des Turcs, le Khaqân de la Chine » employées indistinctement pour cette désignation. Il est certain que la Chine dès le premier siècle de notre ère, avait conquis et gouvernait administrativement tout le pays entre l'Oxus et le lac Balkhach (1), son nom avait donc pu pénétrer jusque dans les provinces orientales de l'Irân dès l'époque Arsacide, mais c'est là un point d'histoire évidemment inconnu à Firdousi et probablement aussi à l'auteur du *Khodaï-nâmeh* qui lui a servi de modèle. Les écrivains orientaux, surtout les poètes, n'avaient au Xe s. que des notions bien restreintes de géographie pour tout ce qui n'était pas leur propre territoire, et Firdousi a pu n'avoir qu'une très vague idée de ce qu'était l'empire chinois, d'où la confusion ainsi bien explicable chez cet auteur. Outre l'influence de la tradition chinoise dans les légendes de l'épopée persane il faut aussi remarquer, en ce qui concerne l'emploi du mot *turk* que Firdousi vivait à la cour de Mahmoud le ghaznévide (où il est mort en l'an 1020) prince d'origine turque, et qu'il était naturellement porté à faire remonter aussi haut que possible l'histoire de cette nation.

Tabari du reste, lui-même, Hamza d'Ispahan et d'autres se servent également de cet ethnique pour désigner les Ephthalites et même les Yue-tchi. C'est ainsi que nous voyons dans Tabari, dans le passage précité (2), qu'il est question des rois

(1) v. Tomashek *Sogdiana*, Wien 1877, passim. — Abel Remusat *Remarques sur l'extension de l'empire chinois du côté de l'occident* 1818 (Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres t. VIII (1827). Une des preuves des rapports de la Chine avec l'empire Sassanide est le mot *Fagfour* qui n'est autre qu'une altération du pehlvi *Bagipour* « fils de Dieu » lequel n'est lui-même que la traduction de l'épithète « fils du ciel » (*Tien-tsé*) que les souverains de la Chine se donnaient depuis une haute antiquité. On sait que l'expression chinoise se retrouve dans Theophylacte (VII, 7) sous la forme ταισὰν.

(2) Tabari (né en 838 † 922) traduct. française de sa *Chronique* d'après la version persane de Bel'ami (faite en 963) par H. Zotenberg, Paris 4 vol. 8° 1867-

turks, de Roum et de l'Inde qui attaquent la Perse au commencement du règne de Sapor II, vers l'an 315. De même en parlant de l'arrivée des Ephthalites en 428 sous Bahram V Gour, il parle du *Khâqân des Turcs*. Plus loin, à propos du voyage de Kobâd chez les Ephthalites il est encore fait mention du *Khaqân roi des Turcs*.

Je ne prolongerai pas plus longtemps ces citations ; il faut savoir, en résumé, le cas qu'il faut faire de l'emploi des mots Kouchans, Ephthalites, Turcs etc. chez les auteurs orientaux, et la valeur historique qu'il faut attribuer à chacun d'eux.

VI. Les Ephthalites sont-ils des *Huns ?* Au point de vue chinois, la négative n'est pas douteuse. Pour eux les Huns proprement dits sont les Hioung-nou. les Ephthalites sont des Hoa. Sans doute toutes ces tribus sont vraisemblablement de la grande famille turque venue du N E de l'Asie, mais elles forment autant de branches distinctes qu'il faut séparer soigneusement sous peine de confusion, et les Chinois qui ont été successivement en rapport et pendant une série de siècles avec tous ces peuples tartares leur ont donné à chacun un nom spécial que nous devons leur conserver. Mais, si nous nous plaçons au point de vue occidental, nous voyons que les auteurs grecs et latins, qui les premiers nous ont fait connaître les Huns, ont compris, au début, sous cette appellation générique, tous les peuples venus de l'Orient de l'Europe ou de l'Asie qui se jetèrent sur l'empire romain.

Les premiers Huns, puis ceux d'Attila ont été décrits par les témoins occulaires (Ammien-Marcellin, Claudien, Sidoine Apollinaire, Zozime, Jornandès, Priscus) comme une population au teint noir, vivant à cheval, de la vie nomade, et ayant la figure hideuse. Au contraire lorsque les Ephthalites arrivèrent dans l'Asie antérieure, la blancheur de leur teint, la forme de leurs traits, leurs mœurs sédentaires, les firent de suite dis-

1874. t. II p. 91. M. Noeldeke a publié en 1879 une traduction allemande faite sur l'original arabe de Tabari. Il existe de notables différences entre les deux textes. La version persane a été augmentée par Bel'ami à l'aide de documents qui n'étaient pas dans Tabari même.

tinguer des autres Huns. Procope qui est le plus ancien historien byzantin qui nous ait fait connaître ces peuples nous les dépeint ainsi au début de son histoire de la guerre de Perse : « Peroze fit la guerre aux Huns Ephthalites que l'on appelle *Huns blancs* (πρὸς τὸ Οὔννων τῶν Ἐφθαλιτῶν ἔθνος οὕσπερ λευκοὺς ὀνομάζουσι). Les Ephthalites sont de la race des Huns dont ils ont aussi le nom, cependant ils n'ont aucun rapport avec les Huns que nous connaissons ; ce ne sont pas non plus leurs voisins, mais ils habitent sur les frontières au Nord de la Perse, là où se trouve la ville de Gorgo (Γοργὼ) et ils ont de fréquents démêlés avec les Perses au sujet de la fixation des limites. Les Ephthalites ne sont pas nomades comme les autres tribus hunniques ; mais fixés depuis longtemps dans un pays fertile, ils sont devenus sédentaires et ils ne sont jamais entrés sur le territoire grec si ce n'est à la suite des armées des Mèdes (Perses). Ce sont les seuls parmi les Huns qui aient la peau blanche et un visage qui n'a rien de difforme ; leur genre de vie est également très différent des autres Huns car ils ne mènent pas comme eux une vie de sauvage, ils obéissent à un seul chef, ont des lois régulières et soit entr'eux, soit avec leurs voisins, ils ont autant de loyauté que les Romains etc. (1). »

Nous trouvons des renseignements du même genre dans Menander à propos de l'ambassade envoyée par le grand khagan des Turcs à Justin II vers l'an 571 (2) :

Le Sogdien Maniakh chef de la mission présente à l'empereur ses lettres de créance qui étaient écrites en langue scythique et que Justin se fait traduire par ses interprètes. Ce dernier interroge ensuite les envoyés sur l'empire et le pays des Turcs et Maniakh lui raconte que Dizaboule le grand khagan a détruit la puissance des Ephthalites. Justin demande alors si les Ephthalites habitaient des villes ou des bourgades « κατὰ πόλεις ἤ που ἄρα κατὰ κώμας ᾤκουν οἱ Ἐρθαλῖται » ? — Cette nation habite les villes, répond l'ambassadeur « ἀστικοὶ, ὦ δέσποτα, τὸ φῦλον. »

(1) Procope *De Bello Persico* edit. G. Dindorf, Bonn 1833, p. 16.
(2) Menander edit. Bonn p. 299.

VII. A côté de ces renseignements fournis par les historiens byzantins, il sera peut-être intéressant de faire connaître ce que nous disent des Ephthalites les écrivains chinois. D'après les annales du Céleste empire, les Ye-tha ont des officiers et de bons archers, ils s'habillent avec des robes longues à manches courtes garnies d'or et de pierres précieuses. Les femmes se couvrent la tête de fourrures et pratiquent la polyandrie. Ces peuples sont cruels, courageux et belliqueux et ils ont conquis vingt royaumes jusqu'au pays des A-si (Arsacides) ; ils ont des relations avec les royaumes environnants et leur envoient des ambassadeurs. Leurs mœurs se rapprochent de celles des Tou-kioue (Turcs), ils sont du reste de la même race ; leur langue est différente de celle des Jouen-Jouen, des Kao-tchi et des autres barbares. Je borne là ces citations, renvoyant à la traduction que M. Ed. Specht a donnée dans le *Journal Asiatique* de différentes annales des dynasties chinoises concernant les Ye-tha (1).

VIII. Il résulte du passage de Procope (reproduit d'ailleurs par ses continuateurs) que les Ephthalites avaient le visage blanc. Cette particularité n'est pas rare chez les populations tartares, car on voit souvent citées dans l'histoire chinoise, des tribus d'hommes aux yeux clairs et aux cheveux blonds. Les *Alains* du reste, nom générique sous lequel Ammien Marcellin désigne tous les barbares asiatiques depuis le Pont Euxin jusqu'au Gange (qualification évidemment trop étendue), avaient les cheveux blonds (*crinibus mediocriter flavis*). Le voyageur Alexandrin, Cosmas Indicopleustes, qui parcourait

(1) v. *Journ. asiatiq.* Décembre 1883 p. 334. — Les histoires chinoises des sept premiers siecles de notre ère donnent des renseignements fort importants sur les événements des peuples tartares dans les provinces occidentales ; mais les identifications ne sont pas toujours faciles. Le défaut de concordance que l'on remarque, par exemple, pour les noms de souverains entre les auteurs chinois et les auteurs byzantins ou arabes vient de ce que les chefs des peuples tartares avaient plusieurs noms : un avant leur accession au trône et uu autre pendant leur règne. Or le nom chinois était tantôt la transcription du nom indigène, tantôt sa traduction car il avait toujours un sens, tantôt un nom tout different. La remarque a pu être faite d'une manière certaine pour les Turcs, les Ouïgours et les Mongols.

les côtes occidentales de l'Inde vers 536, cite le pays de Οὔννια entre la Chine et la Perse et ajoute « la partie la plus voisine du septentrion est habitée par les Huns à la peau blanche (λευκοὶ Οὖννοι), leur roi, qu'on appelle Gollas peut mener à la guerre deux mille éléphants » ; au point de vue géographique il nous dit que l'Inde est séparée du pays des Huns par le Phison (l'Oxus ?) (1). On est généralement d'accord (Indianistes, Archéologues et Historiens), pour voir dans les Huns blancs de l'Inde mentionnés par Cosmas, ce que les Hindous appellent les *Hûnas*, c'est-à-dire cette population étrangère, venue du Nord Ouest et qui a occupé la Kophène, le haut Indus et le Pendjâb pendant plus d'un siècle. Les Hûnas sont-ils les mêmes que les Huns blancs de Procope et les Ephthalites ? Tout porte à le croire car leur présence dans l'Inde coïncide avec leur occupation du Turkestan pendant les cinquième et sixième siècles.

On trouve la mention des Hûnas et de leur défaite par les Maukharis dans l'inscription d'Aphrad ; par Skanda Gupta dans l'inscription de Bhitari ; ils sont aussi cités à côté des Guptas dans l'inscription d'Yaçôdharman le vainqueur de Mihirakula roi des Hûnas. Nous possédons enfin plusieurs séries de monnaies émises par ces souverains étrangers, dont quelques unes portent les noms de Toramâna et de Mihirakula qui ont eux-mêmes laissé aussi des inscriptions sanscrites (2). Malgré ces documents, l'histoire de la domination des Hûnas dans l'Inde est encore difficile à établir ; du reste nous n'avons pas à nous en occuper ici, nos recherches portant seulement sur les Huns blancs du Turkestan principalement dans leurs rapports avec les rois de Perse Sassanides et l'empire romain d'orient.

IX. L'arrivée des Ephthalites dans la Transoxane vers l'an

(1) *Cosmas indicopleustes* dans la *Patralogie* de Migne t. 88, ou dans Montfaucon *Collectio nova Patrum* 8° 1706 vol. III. Une traduction française a paru dans le t. II des *Voyageurs modernes* de Ed. Charton. Paris 1854.

(2) Toutes ces inscriptions sont des Ve et VIe siècles. v. Fleet *Corpus inscriptionum indicarum* vol. III. Calculta 1888 in 4°.

425 de notre ère est le contre coup des mouvements de populations tartares qui eurent lieu dans l'Asie centrale au commencement du Ve siècle. Après la destruction de l'ancien empire des Hioung-nou par les Sien-pi vers l'an 221, ceux-ci restèrent maîtres de toute l'Asie pendant plus d'un siècle (1). Vers l'an 360 une poussée considérable se fait sentir vers l'Ouest par l'arrivée de nouveaux peuples connus dans l'histoire sous le nom de Jouan-Jouan, Geou-Gen, Jou-Jouen etc. Les Jouan-Jouan deviennent à leur tour maîtres de toute la Tartarie avec Karakorum pour une de leurs capitales au Nord ; leurs chefs avaient le titre de *Shen-Yü* que Touloun l'un d'eux échangea en l'an 402 contre le titre de Khaqân, titre fort ancien mais qui n'entre dans l'histoire qu'à partir de cette époque.

(*A suivre.*) Ed. Drouin.

---

(1) v. ma *Notice sur les Huns et Hioung-nou*. Paris 1894.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE.

II. Etat religieux de la Chine sous l'empereur T'ai-tsoung (627-650).

Nous croyons avoir prouvé péremptoirement que la préface du *Si-iu-ki*, fameux livre de *Hiuen-ts'ang*, n'a pas été bien comprise par Stanislas Julien. Nous en avons essayé nous-même une traduction (v. Muséon, Tome XIII, Nov. 1894), d'où nous avons conclu que *Hiuen-ts'ang* n'était pas seulement Bouddhiste, mais qu'il était avant tout Taoïste-Brahmaniste.

Cet éclectisme de *Hiuen-ts'ang*, le lecteur intelligent en a déjà constaté l'existence ; mais il ne serait sans doute pas satisfait, s'il n'était pas en mesure d'en calculer la portée. Celle-ci doit évidemment se baser sur l'intelligence du texte intégral du *Si-iu-ki*. En attendant le moment où nous pourrons avoir ce texte sous les yeux, nous n'avons, pour nous éclairer, que notre préface, appuyée par les renseignements des écrits contemporains. Cette double lumière sera au moins suffisante pour déterminer la physionomie générale de la situation religieuse à l'époque que nous étudions.

Nous rattacherons d'abord cette époque à la précédente au moyen d'un aperçu historique ; ensuite, nous éclaircirons le texte de notre préface, en systématisant la pensée de l'auteur et en accompagnant la paraphrase de quelques explications indispensables.

1. Aperçu historique.

Kao-tsou, le premier empereur des *T'ang*, avait à peine établi sa cour à *Si-ngan-fou* (620) qu'il fut frappé du nombre de ceux

qui embrassaient la vie monastique, tant sous la loi Taoïste que sous la loi Bouddhiste. Il fit faire un examen sérieux de ces deux religions, dont chacune prétendait également posséder la vérité intégrale et traditionnelle. L'empereur semblait vouloir supprimer soit les bonzes, soit les *Tao-cheu* ; après examen il supprima les uns et les autres. Cependant on ne tarda pas à voir à qui allaient ses préférences. La même année, un habitant du *Chen-si* lui affirma avoir vu sur le mont *Iang-kio* (au Chen-si) son père *Lao-tzeu*, qui lui avait apparu, vêtu de blanc. L'empereur le crut, et fit bâtir un temple en cet endroit. En 626 la religion du *Tao* semble s'éclipser un moment. Evidemment *Kao-tsou* était un hésitant. Il faut ajouter, à sa décharge, que le siége et la prise de *Lo-iang* (capitale orientale, au *Ho-nan*) suivis de l'incendie de la bibliothèque, avaient ouvert la porte à une foule de dissidents et fait disparaître une collection de 8000 volumes de la littérature des *Souei*, la plus précieuse au point de vue religieux.

T'ai-tsoung, second fils de *Kao-tsoung*, succéda à son père qui lui céda le trône. Cet empereur, auquel l'histoire décerna le nom d'Empereur Lettré (*Wenn-houang*), s'attacha à reconstituer la bibliothèque impériale en recherchant partout les livres, non seulement dans son empire, mais jusque dans l'Inde. Il reçut à la cour un Docteur de *Fang*, venu du royaume de *T'ien-tchou* (Inde Centrale). Ce Docteur avait nom *Cha-po-tchouang*, ou *Cha-pọ-ts'ang*, *vigueur de la doctrine* Brahmanique (*cha*). Il professait la doctrine de la spiritualisation de la matière corporelle par les macérations. Seulement il trouva, pour l'usage de *T'ai-tsoung*, un moyen plus expéditif d'obtenir l'immortalité sans passer par le dur labeur du dépouillement personnel. Le secret de l'immortalité, qu'il prétendait connaître, l'empereur désira le posséder. Cet élixir devait se composer au moyen d'une certaine herbe. Cette herbe ne se trouvait, d'après le Docteur, qu'au royaume de *Po-lo-menn* (Brahman), capitale d'un royaume situé à plusieurs centaines de lieues au sud-ouest du royaume de *Iue-cheu* (des Gètes, ou anciens Scythes, sur les bords du lac Aral).

L'empereur l'y envoya, le chargeant d'en rapporter la fameuse herbe ; mais le Docteur revint, sans l'avoir trouvée. Ce trait, que nous tirons du *Tsi-chouo-ts'iuen-tchenn*, sent de loin son Lettré Confucianiste, adversaire décidé de tout ce qui touche au surnaturel pur, comme des pratiques de sorcellerie introduites par les *Tao-cheu*. D'ailleurs, on se tromperait grossièrement, si l'on confondait le Taoïsme avec les travers ridicules de quelques charlatans. En Chine comme ailleurs, et dans les périodes de transition plus que jamais, c'est le corps de doctrine qu'il faut considérer, à la lumière de la raison, sans oublier qu'une erreur est toujours entée sur une vérité, et que, la vérité étant une, les systèmes les plus disparates ont toujours quelques points de contact. Il est à remarquer, que notre Docteur, venu de l'Inde, la patrie du Bouddhisme, se présente comme *Chaman* et base ses pratiques superstitieuses sur la doctrine Taoïste.

Dès son avènement, *T'ai tsoung* publia un édit comminant la peine de mort contre quiconque se ferait bonze sans autorisation préalable (627). Ce n'était pas là une persécution, mais une mesure d'ordre inspirée par le ministre *Fou-i*. C'est ce même ministre, confucianiste exclusif, qui avait fait supprimer les bonzes et les *Tao-cheu* sous le règne précédent. Voici en quelles circonstances et au moyen de quels arguments. Un livre — « Confucianisme et Bouddhisme comparés » avait pris place dans la Bibliothèque impériale. Le chef du tribunal historique invita *Fou-i* à le revoir. Le ministre engagea l'empereur à en retrancher le Bouddhisme, cette religion venue de l'Occident, d'un pays aussi éloigné de la Chine par sa position géographique que par son langage étrange. « Les *Han*, ajoute le rapport, ayant étudié les livres *Hou* (des Oïgours, de la doctrine des transformations) rougirent de leur absurdité. Les bonzes sont soustraits à la vie publique et les bonzeries peuplées de transfuges des corvées ». Sous *T'ai-tsoung* (639) *Fou-i* montra le même zèle. Un bonze d'Occident était arrivé. Ses imprécations avaient, disait-on, la vertu de donner la mort et de rendre la vie. On en fit à la cour une expérience qui réussit.

On en avisa *Fou-i*. — « Maléfices que tout cela, fit-il. J'ai toujours ouï dire que les maléfices n'ont point de prise sur les hommes droits ». L'empereur fit faire des imprécations à l'adresse de *Fou-i* ; celui-ci n'en éprouva aucun mal, mais le bonze tomba sans connaissance et ne revint plus à lui. — (*Tsi-chouo-ts'iuen tchenn*).

C'est aussi grâce à la grande influence de *Fou-i* que, dès 630, il y eut des temples élevés à Confucius dans toutes les villes. Mais le culte d'un sage, d'un philosophe vertueux, était incapable de satisfaire l'instinct religieux de la masse : le chamanisme Indien avait développé le goût du surnaturel pendant les trois derniers siècles, et la croyance en une divinité incarnée avait pris de profondes racines dans l'esprit des Chinois. — La première année de *Kao-tsoung* (650) un habitant du *Chen-si* enfouit une statue en cuivre représentant Bouddha. Quand les herbes en croissant eurent recouvert la cachette, il dit aux paysans de l'endroit : ici j'ai vu souvent apparaître l'éclat de *Fo*. On rassembla du monde pour creuser, et l'on trouva le Bouddha. L'imposteur continua : ceux qui verront le saint *Fo* seront guéris de toutes les maladies. Bientôt il y eut affluence de pèlerins ; ceux-ci ne tardèrent pas à tramer une révolte qui, heureusement, fut comprimée. C'est alors que *Ti-jenn-ki*, gouverneur du *Kiang-nan* (sur la mer de Chine) obtint de l'empereur la permission de détruire, au pays de *Ou* et de *Tch'ou* (*Tche-kiang* et *Hou-kouang* actuels), 1700 endroits où l'on offrait des sacrifices impurs. C'était la lutte, moins d'une religion contre une autre religion, que de la religion contre les superstitions. On ne doit pas s'étonner de trouver en *T'ai-tsoung* un partisan convaincu de toutes les idées religieuses dont les notions reposaient sur les anciennes traditions, et dont chaque système particulier ne revendiquait, après tout, qu'une partie, comme son apanage. Confucius montre l'origine des choses dans le Ciel qu'il faut révérer, et la moralité des actes dans leur conformité à l'ordre du Ciel. — *Lao-tzeu* indique le moyen de sanctification : la mortification des sens. — Le Bouddhisme est surtout préoccupé de l'autre vie, de l'autre

rive, comme il l'appelle. Le Confucianiste est un philosophe sensé ; le Taoïste, un sage mortifié ; le Bouddhiste, un saint détaché de tout et faisant le bien en vue de la vie future. Les trois religions n'en font qu'une, disent encore nos Chinois modernes. Ils pourraient le prouver historiquement. Leurs livres ne disent-ils pas : Confucius se rendit en Occident auprès de *Lao-tzeu*. Il admira sa doctrine. A son retour, il dit à ses disciples : j'ai vu le Dragon. — Or ce Dragon, *Lao tzeu*, avait lui-même puisé sa doctrine dans l'Occident. La légende nous le montre se rendant aux Indes, au royaume de Kapilavastou, celui-là même qui vit naître Fo. Il fit aux Indes un second et un troisième voyage, dont le dernier avait pour but le royaume de *Ngan-si*. Et ce *Ngan-si* ne serait autre que Ctésyphon, ville des Parthes, située à 1075 lieues de *Tch'ang-ngan* (*Si-ngan-fou*) à l'ouest des monts *Ts'oung-ling* ou Bolor.

Personne n'ignore que Séleucie-Ctésyphon est une double ville, bâtie sur les deux rives du Tigre. Elle fut, dès le 1er siècle de notre ère, un centre des prédications apostoliques, spécialement de l'apôtre Barnabé. Au 5me siècle, nous y trouvons le siège d'une église chrétienne d'Orient, séparée de l'église d'Antioche et dirigée par un Patriarche. Ce n'est pas ici le lieu de donner des détails sur la succession des Patriarches de Séleucie, qui avaient autorité sur les métropolitains de Hérat, Inde-Perse, Chine, Samarkand. Il suffit de noter quelques particularités historiques. Ebed-Jésu nous apprend que les premiers sièges métropolitains du Khorassan furent établis par Saba-Zacha, Patriarche de Séleucie. Assemani affirme que c'est entre 411 et 415 que l'église de Séleucie établit les sièges de Tartarie, de la Chine et de l'Inde. En 544 le siège Patriarcal est occupé par Abraham, originaire de Kachegar, et appelé *père des moines*. D'après Dabry de Thiersant, un vieux manuscrit arabe, qui se trouve à la Bibliothèque nationale de France, rapporte que sous *T'ai-tsoung* le Catholicos Patriarche de l'Inde envoya en Chine des prédicateurs, qui furent reçus par *Fang-hiuen ling*, ministre de l'empereur. Le nom de ce ministre se retrouvant dans la fameuse inscription de *Si-ngan-fou*, nous

savons positivement que le chef de ces prédicateurs était Olopenn, le précurseur des 70 moines signataires de l'inscription de 781 On voit que ceux-ci allaient se trouver dans des conditions avantageuses pour se faire écouter : ils arrivaient dans un pays qui semblait chercher son équilibre religieux ; ils étaient attachés à un centre où toutes les religions de la Chine avaient puisé leurs premiers éléments. C'est un point très important à constater et à retenir, si l'on veut donner leur véritable signification à certaines expressions de notre préface, et attribuer son véritable rôle à l'église *King*, dont nous trouvons aussi le nom dans l'inscription de *Si-ngan-fou*. Ce monument atteste que cette religion *King* — de la lumière par excellence, — était la religion de *Ta-Ts'in*, royaume dont il trace les limites du temps des *Han* et des *Wei* : du Tigre au fond de la province Chinoise actuelle du *Kan-sou*. C'est l'ancien empire Persan, dont l'influence s'était fait sentir en Chine depuis longtemps. Samarkand (Maracanda) fut agrandie par Alexandre-le-Grand (Assemani, III, 774). Philostorgius dit : de la Mer-rouge à l'océan extérieur il y eut des Syriens, placés par Alexandre de Macédoine. — D'autres disent des Grecs (v. Assemani, III, 607). — Le nom de Tsinestan ou Sinestan, — cité dans notre préface et dans l'inscription de *Si-ngan-fou*, — est bien d'origine persane. Il signifie pays des *Ts'in*. En Europe nous en avons fait la Chine (Sina), d'après les documents sanscrits qui disent Maha-tsina, — la grande Tsina, pour désigner le même empire Chinois. — Les Chinois, eux, disent au contraire, sous les *T'ang* : le royaume de *Ta Ts'in* est situé à 4000 lieues ouest de *Tch'ang-ngan*. Plus clairement, selon le *Si-iang-t'eou-tcheu* : C'est le pays confinant à l'est de la Judée. Les livres de cette dynastie appellent encore souvent ce pays *Fou-lin* : c'est, selon le *T'ang king kiao pei*, *Po-seu Fou-lin*, πολιν des Perses, Persépolis ; mais nous préférons nous en tenir à la signification des mots Chinois en rapport ou non avec une phonétisation étrangère. Pourquoi écrire la syllabe *Fou* quand *Po* existe ? — C'est qu'il ne s'agissait pas de rendre πολιν ; ou plutôt l'idée du mot grec se trouvant déjà tout entière dans le *lin* Chinois (forêt,

abondance, multitude), il fallait seulement déterminer ce dernier, sans trop s'éloigner du mot Grec qui sans doute n'était pas inconnu. Or *Fou*, tel qui l'écrivent les auteurs du temps est un caractère qui désigne un bambou divisé en deux, que les *parties* contractantes se partagent en foi d'un contrat ; et, par appropriation, un écrit divisé de la même façon et dans le même but. Nous trouvons que cette ville divisée, — comme qui dirait un billet de banque séparé de sa souche ou une action de son talon — ne peut guère être autre que Séleucie Ctésyphon, à cheval sur le Tigre, qui sépare les deux villes, quoique les historiens orientaux comprennent celles-ci sous un seul nom : Babylone Nouvelle. Le monument de *Si-ngan-fou* appelle cette ville « Forêt fleurie du pays des ermites », *Hien-king-Houa-lin*. On a cru à tort que le « pays des *Hien* » signifie primitivement et exclusivement « pays des Immortels » et désigne l'Inde : l'étymologie montre clairement dans la composition du caractère, moins l'immortalité que le moyen d'y parvenir (*jenn* et *chan* = homme et montagne) ; c'est l'homme dans la montagne, avant de devenir l'homme *éminent*. La vie érémitique a existé dans l'Inde, mais elle peut avoir pris naissance ailleurs ; l'Inde, en tout cas, n'en avait pas le monopole. L'existence plus récente de la « Forêt du Coq » dans l'Inde n'empêche pas l'existence plus ancienne de la « forêt fleurie » sur les bords du Tigre. En analysant de plus près ce fameux *Houa-lin*, nous trouvons, dans un livre des *T'ang*, l'explication suivante : si le caractère *houa* désigne le développement de la végétation printanière, il marque aussi l'efflorescence de la littérature et des arts. Il est synonyme de cet autre *houa*, florissant, employé dans *In-houa* (abondant et florissant). — Mais ici les pensées se pressent en foule dans notre esprit. A côté de la ville florissante de Syrie (Houa-lin) nous voyons surgir le *Tchoung-houa* l'efflorescence du milieu (la Chine). Nous nous demandons si nous rêvons, et nous nous rejetons sur le *pays des Ts'in*, pour trouver l'explication de ce rapprochement des deux *Houa*. Etymologiquement, le mot *Ts'in* désigne un terrain gras, favorable à la culture des céréales. Historiquement, *Ts'in*

— pays aux excellentes récoltes, — désigne d'abord une contrée. Une principauté fut fondée en Chine (909 av. J. C.) par *Fei-tzeu*, dont la capitale fut la ville actuelle de *Ts'in-tcheou* au *Kan-sou*. Un de ses princes, — le 35e — chassa la dynastie des *Tcheou* (249 avant J. C.) et fonda la dynastie des *Ts'in*. C'est le second empereur de cette dynastie, *Ts'in-cheu-hoang-ti*, qui fit brûler les livres pour anéantir les traditions des *Tcheou*, lapider les lettrés pour rompre avec le passé, élever la barrière de la Grande-muraille pour empêcher son peuple de retourner vers le Nord. Une domination éphémère de 43 ans (249-206) n'empêcha pas tous les voyageurs étrangers, Chaldéens ou Arabes, de continuer à appeler cet ancien royaume de son ancien nom, *Ts'in*, Sin, (Chine), nom qui est resté jusqu'à ce jour chez tous les peuples d'Occident. Les Chinois, au contraire, s'appellent eux-mêmes fils des *Han*, du nom de la dynastie qui remplaça les *Ts'in*, et donnent le nom de *Ta-Ts'in*, soit à la Judée où naquit le Messie (v. monument de *Si-ngan-fou*), soit au pays confinant à l'Est de la Judée, soit au territoire situé à l'Ouest de la mer Caspienne. Le *Si-iu-tchouen*, écrit sous les *Han* postérieurs, dit : le pays est appelé *Ta-Ts'in*, parce que le peuple qui l'habite ressemble, par son importance politique et par son inflexible droiture, au peuple de l'Empire du Milieu. Ce peuple habite l'Occident de la mer ; d'où le nom de *Hai-si* donné au pays.

Une communauté de noms, supposé qu'elle n'entraîne pas nécessairement la conclusion d'une communauté d'origine, nous porte néanmoins à croire à une certaine communauté d'idées. Si les Chinois l'avouent, eux les éternels ennemis de tout ce qui est étranger à leur race, il n'est pas téméraire pour nous d'en rechercher des preuves, avec l'espoir fondé d'en trouver. La religion *King* étant le résultat d'un travail d'unification, nous ferions fausse route en nous attachant à trouver dans le *Si-iu-ki* un système religieux quelconque à l'exclusion de tout autre. C'est la tradition primitive défigurée que *T'ai-tsoung* voulait reconstituer ; c'est en débarrassant la vérité de toutes les fables qui l'obscurcissent que nous arriverons à l'apercevoir. C'est

avant tout par leurs erreurs particulières que nous reconnaîtrons les religions particulières. Sans doute il y a encore des *expressions particulières* usitées dans chaque secte pour exprimer des idées *générulement* reçues par toutes les sectes ; mais elles varient selon les temps et les lieux. Aussi n'y voyons-nous pas des caractéristiques exclusives, mais uniquement des jalons en vue pour essayer de reconnaître une route difficile. Chaque système possède une vérité sur laquelle il se base, et un but pratique auquel il s'attache avant tout ; c'est là que doit être le fil conducteur de notre étude.

(A continner.) A. GUELUY.

COMPTES-RENDUS.

Dottore Prof. J. Pizzi. *Storia della poesia persiana.* 2 vol. grd. in 8 XXIV-346 et 496 pp.

Le nom de l'auteur de cet ouvrage, si avantageusement connu par sa belle et savante traduction du Shâh-nâmeh, nous permet d'user du peu d'espace qui nous reste pour le faire connaître aux lecteurs du *Muséon*. Nul n'ignore la haute compétence du Prof. Pizzi en matiere de langue et de littérature persanes ; ses travaux antérieurs ont établi sa réputation sur des bases solides.

Ce nouvel ouvrage est digne de ses devanciers. Il sera grandement utile aux spécialistes et non moins bien venu des hommes de lettres pour qui la poésie persane dans son ensemble est resté jusqu'ici un domaine presqu'inexploré, malgré sa haute valeur.

Une introduction bien faite nous initie aux caractères généraux de la poésie persane et à son histoire si intimement liée à celle du pays.

Après cela l'auteur nous conduit à travers les fastes de la poésie lyrique d'abord, puis de la poésie mystique et philosophique hétérodoxe ; après cela, il passe en revue les œuvres épiques, cycliques, romantiques et finalement la poésie gnomique et morale.

Chaque chapitre est suivi d'un appendice contenant de larges extraits des poètes que la section concerne, en une excellente traduction. Il y a là une riche moisson pour les amis des belles-lettres.

Un chapitre final nous initie aux analogies que la poésie persane présente et quant au fond et quant à la forme avec celle de l'Europe aux mêmes époques. C'est un sujet d'études ethniques des plus intéressants.

Pizzi n'a pas étudié moins de 129 poètes ; ceci nous donne une idée de l'importance de son œuvre. La liste des ouvrages consultés pour la mener à fin nous instruit suffisamment de l'étendue des connaissances de l'auteur. Nous ne pouvons que joindre nos félicitations à celles qu'il a reçues de tous côtés.

C. H.

* * *

The Din-kard. The original pahlavi text transliterated in zend characters, translated in the guzerati and english languages with a commentary and a glossary of select terms. By Peshotan dastur Behramjee Sanjana. Vol. VII, in 8. Bombay 1894. (Duftur Ashkara oil engine press.).

Les spécialistes qui connaissent les difficultés de l'œuvre entreprise par le savant Destour Peshotan, ne pourront que le féliciter d'en être arrivé à ce

terme. Sept volumes déjà parus, c'est une part de besogne des plus respectables, quand bien même chacun d'eux ne contiendrait qu'une somme assez restreinte de matiere. La traduction anglaise comprend 72 pages grd. in 8.

Ce volume ne le cède pas en importance aux précédents et les questions qui y sont traitées n'offrent pas moins d'intérêt. Les idées y sont souvent d'une grande élévation. Notons-en seulement quelques-unes :

Dieu le créateur de l'univers donne leur force à tous les êtres ; les Yazatas et les Ameshaspentas sont les créatures de Dieu, créées et unies à Dieu avant la création du monde visible, la gloire de l'homme périt quand il détruit celle de Dieu, etc. etc.

Quelques préceptes se ressentent encore des idées naïves des temps antiques ou des idées fausses qui y régnaient. Telle est par exemple, la défense de tuer une brebis ou une chèvre qui n'a pas atteint l'âge de 4 ans, laquelle fait partie des dix commandements de Iemshid (v. p. 437).

La polémique contre juifs et chrétiens y prend parfois des allures assez bizarres et peu en harmonie avec la bonne foi. Telle est entre autre la transformation du Zohak (tyran de Babylone ?) en un prêtre juif enseignant des doctrines absolument contraires à celles de la Bible. Cependant la religion du Dinkart est toute empreinte de christianisme dont les préceptes s'étaient imposés aux esprits raisonnables de tous les pays. On sent ici un air différent de celui de l'Avesta, des doctrines perfectionnées.

Les notes et le vocabulaire témoignent d'une connaissance étendue de la littérature mazdéenne mais on aimerait à y voir moins de foi aux légendes. Nous n'aurions au point de vue philologique, que peu de critique à faire. Nous lirions *bîm*, crainte, au lieu de *pim* ; *makân* et non *mehan* ; *vafasun* n'est pas un verbe mais un nom verbal. Quelques phrases nous paraissent susceptibles d'un sens plus serré. Mais pour autant que j'ai examiné certains chapitres de la traduction, je ne puis que féliciter le zélé destour et souhaiter qu'il arrive à la fin de son œuvre.

Ajoutons une dernière réflexion. On a comparé le Dîn-kart à la Summa theologica de S. Thomas. Mais les exagérations ne sont jamais utiles. Que le Dînkart soit la *Summa Theologica* du Mazdéisme, nous le voulons bien et nous nous plaisons à reconnaître les idées élevées dont il témoigne. Mais on ne doit pas oublier toute la distance qui sépare ces deux ouvrages, ni l'influence chrétienne qui se dévoile presque à chaque page du Dîn-kart.

Louvain, 22 oct. 1894.

C. de Harlez.

* * *

Recherches archéologiques et historiques sur Tretz et sa vallée, par M. l'Abbé Chaillan. 1 vol. in 8 de 236 p. (Marseille, librairie Marpon).

L'un des caractères distinctifs de notre époque, c'est, à coup sûr, le goût pour les travaux d'érudition et les recherches de détail. En effet, ce mouvement scientifique qui s'accentua vers la fin du siècle précédent, n'a point tardé à faire sentir son influence jusque dans le domaine de l'histoire. Elle s'est trouvée, pour ainsi dire, remaniée de fond en comble par une étude plus approfondie des sources et chaque année nous apporte son contingent de travaux relatifs aux annales des diverses fractions de notre territoire.

Au nombre de ces derniers, l'ouvrage de M. l'Abbé Chaillan mérite d'être

cité avec honneur. Son point de départ fut un mémoire lu en 1892 au congrès des sociétés savantes. Sur le conseil d'amis éclairés, l'auteur se décida à le refondre pour nous donner enfin le livre qui fait l'objet de la présente étude.

Il débute par une étude des monuments de l'industrie humaine trouvés dans la vallée de Tretz et datant de la période comprise entre les premiers âges et le Ve siècle de notre ère. Ce que dit notre Abbé relativement à l'absence en ces régions de tout objet de pierre taillée mérite d'être signalé. Nous y voyons une preuve que comme tant d'autres, elles étaient restées à peu près inhabitées jusqu'à l'époque néolithique.

Si le IIIe et la 1re moitié de IVe siècle nous ont laissé moins de vestiges que la période précédente, en revanche, les monuments se multiplieront dans le cours de la période débutant par l'introduction du christianisme, pour finir à l'invasion barbare.

Plus tard, l'on assistera aux débuts du système féodal. Les nécessités de la défense contre les Normands dans l'ouest de la France et sur les rives de la Manche, contre les Sarrazins au midi, contribuèrent puissamment, sans doute, à son éclosion. Le premier seigneur de la région ici étudiée, fut un vaillant guerrier du nom d'Arnulfe ou Arlulfe. Il reçut en 950, de Conrad, roi de Bourgogne, la vallée de Tretz, à titre d'apanage. Lui et ses successeurs restèrent d'ailleurs vassaux des vicomtes de Marseille.

Dès le XIIIe siècle, la contrée en question jouissait de libertés tellement étendues, que depuis elle n'a rien connu de semblable. Elle formait une sorte de république à peu près autonome et dont les habitants tenaient leurs biens en franc-alleu. C'est ce qu'atteste un acte de confirmation émané de Raymond Béranger, comte de Provence. Sans doute, cette France contemporaine de St Louis n'avait guère entendu parler des droits de l'homme ni des aspirations de la démocratie. On peut cependant soutenir sans paradoxe que peu de sociétés se montrèrent aussi sincèrement libérales dans la meilleure acception du mot.

Nous ne nous étendrons pas sur l'histoire de la fameuse abbaye bénédictine de St Victor laquelle brilla d'un si vif éclat pendant plus de deux cents ans, ni sur celle de l'Université de la Trinité, si souvent en querelle avec le chapitre d'Aix.

Fait qui surpendra peut-être plus d'un lecteur, les XIVe et XVe siècles, si féconds en misères de toutes sortes pour une grande partie de notre pays, constituent au contraire pour Tretz une ère d'excessive prospérité. C'est que là, le progrès avait pu poursuivre sa marche d'une façon non interrompue. La Provence n'avait pas eu à soutenir comme la France du nord, contre l'Anglais, cette rude et interminable guerre dite de *cent ans*.

C'est surtout du temps des guerres de religion que date la décadence de la vallée. Tandis que s'efface jusqu'au souvenir de ses antiques franchises, Tretz voit s'évanouir son antique richesse et sa population diminuer d'une façon notable. La révolution vint encore empirer la situation et cette contrée est signalée comme un des points où les luttes civiles sévirent avec le plus d'âpreté.

Aujourd'hui plus rien ne trouble son calme et les habitants de Tretz peuvent rêver à l'aise aux splendeurs d'un passé évanoui sans retour.

Souhaitons, en tout cas, que le savant auteur du livre ici étudié rencontre beaucoup d'imitateurs. C'est en définitive, à force de monographies locales que pourra s'élever le monument d'une histoire de France à la fois exacte et complète.

H. C.

LES GALLOIS EN AMÉRIQUE

AU XIIe SIÈCLE.

De temps immémorial les Cymrys ou Bretons du pays de Galles, de même que leurs frères de l'Armorique (1) et que leurs voisins, les Gaëls d'Irlande et d'Ecosse (2), avaient eu les regards tournés vers l'immense Océan qui baigne les côtes occidentales des îles Britanniques. Aussi est-ce à des expéditions transatlantiques que fait allusion la triade intitulée : « Les trois pertes qu'a subies l'île de Bretagne par suite de disparition : la première perte est celle de Gafran ab Aeddan, avec ses gens, qui s'en allèrent sur mer à la recherche des *Gwerddonau Llion* (3) et dont on n'entendit plus parler ; la seconde est celle du barde d'Emrys Wledig, Merddyn (4) et de ses neuf disciples (5), qui s'embarquèrent pour le *Ty*

(1) E. Beauvois, *l'Elysée transatlantique et l'Eden occidental*, dans *Revue de l'Histoire des religions*, t. VII, mai-juin 1883, p. 309-316 ; t. VIII, novembre-décembre 1883, p. 680-692 ; ou tirage à part, p. 328-340.

(2) Id. *ibid.* passim, et *l'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. X, 1884, p 2-42.

(3) Irlandes des flots ou Pays verts des flots. (Voy. notre mémoire sur *la Découverte du Grœnland par les Scandinaves au Xe siècle*, dans *Muséon*, t. XI, 4e fasc. p. 275-6, ou 3-4 du tirage à part).

(4) C'est le célèbre Merlin l'Enchanteur (Voy. l'*Elysée transatlantique*, t. VII, p. 312-316).

(5) Le texte porte *Cylveirdd*, que M. J. Loth est tenté de regarder comme le pluriel de Collvardd, bien qu'il n'y ait qu'un *l* (*Les Mabinogion*. Paris, 1889, in-8, t. II, p 277) et qu'il traduirait alors par barde *perdu* [en dérivant *cyl* de *colli*, perdre, être perdu, ce qui ne donne pas de sens rationnel]. Ne vaudrait-il pas mieux rattacher la première syllabe à *côl*, embryon, en donnant à ce mot le sens qu'a en anglais le terme correspondant *embryo* qui, joint à *minister*, *doctor*, *barrister*, signifie ministre, docteur, avocat *en herbe ? Colvardd* serait alors le barde novice.

Gwydrin (1) et dont on ne sait ce qu'ils devinrent ; la troisième est celle du fils d'Owain de Gwynedd, Madawg et de ses trois cents hommes qui, s'étant embarqués sur dix navires, allèrent on ne sait où » (2).

Comme l'âge des *Triades* galloises n'est pas fixé et que celle-ci se borne d'ailleurs à quelques allusions sans préciser les dates ni entrer dans les détails, elle a besoin d'être commentée. Il est évident qu'elle procède par ordre chronologique, et l'on en peut conclure que la disparition de Gafran a précédé celle de Merlin. Or malgré les légendes qui se rattachent à ce dernier nom, c'est celui d'un personnage historique du VI[e] siècle de notre ère (3). Aussi les érudits gallois placent-ils l'expédition de Gafran vers la fin du V[e] siècle (4). S'il en est ainsi, on peut regarder ce navigateur comme le père d'Aeddan ab Gafran, qui fit en 579 et 580 (5) des incursions dans les Orcades alors occupées par les Papas. Le nom du pays cherché par Gafran,

(1) M. Loth (*Les Mabinogion*, t. II, p. 277) pense que c'est une allusion à la tour du verre vue au milieu de l'Océan par les fils de Milé, qui se rendaient d'Espagne en Irlande, et à ce propos, il cite Nennius, [Cfr. *Le Cycle mythologique irlandais*. par H. d'Arbois *de Jubainville*. p. 118]. — Les traditions celtiques parlent encore d'une colonne de cristal s'élevant du fond de l'Océan jusqu'à perte de vue et supportant un immense réseau entre les mailles duquel pouvait passer une barque (*La légende latine de St Brandaines*, éditée par Jubinal, Paris, 1836, in-8°, p. 38-39, 91-92, 145-6. — Cfr. *l'Elysée transatl. et l'Eden occidental*, p. 700-711 ou 348 et 359 du tirage à part). — Nous croyons pourtant que *Ty Gwydrin* ne correspond pas à cette tour ou à cette colonne, mais bien à l'enceinte de cristal, où étaient enfermées de belles nymphes et qui formait l'une des quatre divisions d'un îlot rencontré dans l'Océan par Malduin (*l'Elysée transatl*. p. 709 ou 357 du tirage) ; ou plutôt encore à *Ynys Gwydrin* (Ile de verre) ou a *Caer wydyr* (enceinte de verre), le *Glaston* (cité de verre) des Anglo-Saxons, l'Elysée où survivait le roi Arthur (Voy. *L'Elysée transatl.* p. 315).

(2) *The mywyrian Archaiology of Wales, collected out of ancient manuscripts* (par Owen Jones). T. II. Londres, 1801. in-8, p. 59 ; traduit en anglais dans *The Cambro-Briton*, t. II. Londres 1821, in-8, p. 124 ; en français par J. Loth, *Les Mabinogion*, t. II, p. 277.

(3) Th. Stephens, *The Literature of the Kymry*, 2[e] édit. par S. Evans, Londres 1876 in-8. p. 199-200 ; — H. de la Villemarqué, *l'Enchanteur Merlin*, nouv. édit. Paris, 1862 in-8, p. 27-82.

(4) *The Cambro-Briton*, t. III, 1822, p. 136, 441 ; — Wirt Sikes, *British Goblins, Welsh Folklore*. Londres, 1880 in-8, p. 8-9.

(5) *Ann. d'Ulster*, citées p. 366 du t. V de *The Historians of Scotland*. Edinburgh, 1874 in-8.

Y Gwerddonau, est le pluriel de *Gwerddon* ou *Y Werddon* (la Verte, l'Irlande) en gaélique, *Uordyn* en cornique (1). Les Irlandais, comme en général tous les peuples, aiment à donner le nom de leur patrie aux pays découverts ou colonisés par eux, et il y avait, paraît-il, plusieurs Irlandes transatlantiques ; l'une pouvait être la grande Irlande que les Scandinaves du Xe siècle signalaient sur les rives du golfe et du fleuve St-Laurent (2) ; l'autre, le Grœnland, que le découvreur islandais, Eirik le Rouge (3), nomma d'un composé norrain *grœn* (en danois et en suédois *grœn*, vert) et *land* (pays) (4), qui rend exactement le sens de *Y Werddon* (contrée verte) et de *an t' Eilean uaine* (l'Ile verte), nom que les Gaëls donnaient à une île mystérieuse, située dans l'Océan Atlantique et toujours localisée, au delà de la dernière terre connue d'eux (5).

Ces *Iles Vertes* ou *Irlandes transatlantiques* ont pris, dans la géographie positive des Scandinaves, la place qu'occupaient, dans la géograghie légendaire, *l'île d'Avallon* et *Ynys Gwydrin (Glaston)* des traditions cymriques ; *Mag mell* (Plaine de délices), *Traig mar* (Grand rivage), *Tir mar* (Grande terre),

(1) C'est probablement aux Bretons, ancêtres des Gallois, que les Grecs et les Latins ont emprunté les noms les plus anciens de l'Irlande : Ιερνις, Ἰέρνη, Ἰουέρνια, Hibernia. Juverna, *Iverna* (cfr *La découverte du Grœnland*, p. 275). — Sur ces noms Voy. L. Dieffenbach, *Celtica*, II, part. 2 Stuttgart, 1840 in-8. p. 374-5). — Outre que les *dd* ne font pas partie de la racine (puisqu'ils ne se trouvent ni dans la cymrique *gwyr*, teinte verte, verdoyant, ni dans le gaélique *uire*, verdure, plus vert, le *d* interne devait se faire aussi peu entendre que *t* dans le français vert ; aussi a-t-il disparu dans les formes récentes des noms qui étaient autrefois terminés par *dunum : Lyon* (de *Lugdunum*), *Autun* (*d'Augustodunum*), *Nyon* et *Nouan* (de *Noviodunum*), *Embrun* (*d'Eburodunum*). Les transcriptions données par les auteurs classiques doivent donc correspondre à la prononciation *Ivern, Iern.* — Le nom scandinave *Irland*, composé du nom gaelique *Eirc* (aussi *Erin*) ou plutôt de l'adjectif cymrique *ir*, vert, et du norrain *land*, pays, doit également signifier : *Pays vert.*

(2) E. Beauvois, *Les Colonies européennes du Markland et de l'Escociland au XIVe siècle* (Extrait du *Compte rendu des travaux du congrès international des Américanistes*, 2e session, à Luxembourg, 1877, t. I. Nancy, 1877, in-8. p. 10-15.

(3) Marié à une descendante des Gaëls et dont la famille devait connaître les traditions de ce peuple, avec lequel elle était en contact depuis deux siècles.

(4) E. Beauvois, *La Découverte du Grœnland*, p. 274, 277, 284-288.

(5) J.-F. Campbell, *Popular Tales of the West-Highlands*. Edinburgh, 1860-62, 4 vol. in-8, t. III, p. 263 ; t. IV, p. 161, 163.

Tir na m-Beo (Terre des vivants), *Flaith Innis* (Ile des Héros), *Tir Tarngire* (en latin *Terra Promissionis* dans la *Légende de St Brendan*), *Tir na n-Og* ou *Tir na h-Oge* (Terre des Jeunes ou de Jouvence) des traditions gaéliques (1). Chez les anciens ces contrées fabuleuses passaient pour servir de retraite aux héros et aux autres hommes extraordinaires qui, pour une cause ou pour une autre, ne pouvaient ni mourir ni continuer à vivre sur terre (2). Cette croyance remonte au moins jusqu'au commencement de notre ère : « Démétrius, dit Plutarque, rapporta qu'il y a autour de la [Grande] Bretagne beaucoup d'îles éparses et désertes, dont quelques- unes sont dédiées aux génies et aux héros. Chargé par l'empereur d'une mission de reconnaissance et d'exploration, il fit voile pour la plus rapprochée des îles inhabitées. Les insulaires étaient peu nombreux, mais les Bretons les regardaient tous comme sacrés et inviolables. Aussitôt après son arrivée il se produisit un grand trouble dans l'air et de nombreux prodiges : des vents se déchaînèrent et des étoiles filèrent. Lorsque tout fut fini, les insulaires dirent que quelqu'un d'important venait de trépasser.... Il y a dans ces parages une île où Saturne, retenu captif par Briarée, dort d'un sommeil qui a été imaginé pour l'enchaîner. Ce dieu a auprès de lui beaucoup de génies qui sont ses compagnons et ses serviteurs » (3). Les *Iles des Héros* ont été localisées par les Scandinaves dans le *Hjaltland* (les Shetlands) (4), dont les insulaires sont appelés *Hjaltar* en vieux norrain et *Hjelter* en norvégien (5).

(1) E. Beauvois, *l'Elysée transatlantique*, p. 287, 289, 291.

(2) *The Cambro-Briton*, t. III, 1822, p 441.

(3) Plutarque, *De defectu oraculorum*, § 18, p. 511 du t. I des *Scripta moralia*, édit. Dübner. Paris 1839 gr. in-8. — Cfr. *l'Elysée transatl.* p. 281.

(4) Ce nom est la transcription anglaise du norvégien moderne *Hjetland* et se prononce a peu près de même. *L* a disparu dans les deux mots, mais cette lettre se retrouve dans l'anglais *sheltie* (poney des Shetlands). Les nombreuses variations qu'a subies le nom de ce groupe d'îles, perdant tout à la fois *j* et *l* (Hetland, Shetlands) et permutant le premier *a* en *e* (*Hjaltland*, *Hjetland* ; *Hjalter*, *Hjelter*, *sheltie*) nous autorisent à rapprocher *Heledd* (le nom cymryque des Shetlands) de l'anglo-saxon *hæled* (héros) et *Hjaltar*, *Hjelter* (Shetlandais) du suédois *Hjelte* (héros).

(5) P. A. Munch, *Scottish and Irish local Names*, dans *Mémoires de la Société*

On voit par ces exemples comment les conceptions mythiques avaient été transformées au point de s'appliquer désormais à des réalités. Le *Pays vert*, dont le nom convenait mieux que la nature et le climat pour le séjour des bienheureux, était devenu une nouvelle *Irlande* pour les Celtes qui l'avaient entrevu et un *Grœnland* pour les Scandinaves qui s'y étaient établis ; la qualification de *héros* avait été donnée à des insulaires pacifiques et sans prétention qui ne se doutent ni de l'origine ni de la signification du nom des Shetlands. Les merveilles que l'on contait des îles peu connues de l'Atlantique, n'ont pas fait regarder celles-ci comme purement imaginaires ; elles ont plutôt excité les sceptiques comme les croyants à aller voir ce qu'il y avait de vrai dans ces récits. Depuis les Argonautes partis pour la conquête de la toison d'or, combien n'y a-t-il pas eu d'aventuriers qui ont cherché les Iles Fortunées, le Jardin des Hespérides, le Pays des Amazones, celui des Hyperboréens, l'Eldorado, la Fontaine de Jouvence ? ou bien de pélerins qui ont navigué ou cheminé vers le Paradis Terrestre ou la Terre de Promission ? L'insuccès des uns n'a pas découragé les autres ; les explorateurs vrais ou supposés de pays fantastiques ont trouvé des imitateurs sérieux qui ont découvert, à défaut de ce qui n'existait pas, des terres ou des îles très réelles et dignes d'être connues.

Jusqu'au XIIIe siècle, tous les Gallois, au dire d'Alain de Lille (1), *le Docteur universel* croyaient à peu d'exceptions près, que leur ancien roi Arthur, disparu depuis plus de 600 ans, vivait encore, de l'autre côté de l'Océan, à Avallon, l'île des pommes enchantées (2), et qu'il en reviendrait un jour pour

Royale des Antiquaires du Nord, 1850-1860. Copenhague, in-8, p. 90-92. Le savant historien, s'en tenant à la forme *Hjaltland*, dérive ce nom du vieux norrain *hjalt* (croisette ou garde d'une épée), tout en avouant qu'il ignore pourquoi ce nom singulier a été choisi pour désigner des îles (*Ibid.* p. 90).

(1) *Prophetia anglicana Merlini Ambrosii Britanni....... Vaticinia et prædictiones à Galfrido, Monumetensi latinè conversæ. una cum septem libris explanationum in eamdem prophetiam excellentissimi sui temporis oratoris, polyhistoris et theologi Alani de Insulis.....* Francfort, 1603, in-32, p. p. 100-101.

(2) Pour les poëtes gallois les pommes sont le fruit par excellence. Pour eux le pays qui en produisait ne valait pas moins que le Jardin des Hespérides. avec

délivrer la Grande Bretagne du joug des Saxons. Cette croyance n'était peut-être pas partagée par l'un des princes Gallois, Madawg ab Owen ou Madoc, selon l'orthograhe plus moderne de ce nom, mais il pouvait bien admettre l'existence des Iles vertes ou irlandaises. Ce n'était d'ailleurs ni un héros, ni même un voyant comme Thomas de Erceldoune (1), et il n'avait ainsi aucun titre à être admis au séjour des bienheureux. C'était une simple victime des guerres civiles qui aspirait à vivre en paix. Dans des circonstances analogues, un personnage dont la vie n'a rien de romanesque, Sertorius, songea à se réfugier dans les Iles Fortunées (2), quoiqu'elles pussent passer pour fabuleuses, les Champs Elysées y ayant été localisés (3). De même, le prince Gallois résolut de s'embarquer pour les îles transatlantiques où ses ancêtres plaçaient leur Eden. Voici le récit le plus circonstancié que nous possédions sur cette entreprise :

« Madoc était fils du prince Owen Gwynned qui régna trente ans sur les Gallois,. ... et après la mort duquel [1169] ses nombreux fils demandèrent, en vertu de la tenure du *Gavelkind* (4), la division de ses Etats. L'aîné d'entre eux, Iorwerth Drwyndwn (5) ou Edouard au nez cassé fut écarté du trône à cause de cette difformité et d'autres imperfections, tandis que l'on reprochait à son compétiteur Howel d'être illégitime, ayant pour mère une concubine irlandaise. Ce dernier fut tué dans une guerre qui s'éleva entre lui et un autre prétendant David qui, ayant épousé Emma Plantagenet, sœur de Henri II,

ses oranges, aux yeux des Grecs. Les pommes du Canada sont renommées et l'on en exporte une grande quantité en Angleterre. Y étaient-elles déjà cultivées par les colons précolombiens? Ou bien est-ce une fiction fondée sur un passage de la *Légende de St-Brendan?* où la terre de Promission est décrite comme « spaciosa et ampla arboribus pomiferis » (Edit. Jubinal, p. 51).

(1) Beauvois, *L'Elysée transatlantique*, p. 307-8.

(2) Plutarque, *Vie des hommes illustres :* Sertorius, ch. 9, 10.

(3) *L'Elysée transatl.* p. 284-5.

(4) Droits pour les héritiers de même rang de réclamer chacun une part égale dans la succession privée ou féodale (Voy. ce mot dans *Gloss med. et inf. latinitatis* de Du Cange).

(5) Qui s'écrit aujourd'hui Trwyndwn.

fut soutenu dans son usurpation par les armes de l'Angleterre, comme par celles de ses propres adhérents. Cependant dès que Llewelyn, fils de l'infortuné Iorwerth, fut arrivé à l'âge de virilité, il détrôna son oncle David et devint, du consentement de tous, prince souverain de Galles. Ces discordes intestines n'étaient pas du goût d'un autre fils d'Owen, Madoc, qui semble avoir entrevu la ruine de son pays comme conséquence de ces luttes fraternelles. Aussi, pour se soustraire à la tempête, résolut-il de s'embarquer sur mer dans l'espoir de trouver au loin quelque retraite sûre et à l'abri des invasions. Voilà ce que dit la tradition. Il n'est pas invraisemblable qu'il ait eu connaissance de la prophétie (1) qui conduisit à la découverte du Nouveau Monde. Madoc, après s'être pourvu de navire, équipage et approvisionnements, s'embarqua à Abergwilley (2). En naviguant tout droit vers l'Ouest, par une mer et un vent propices, il découvrit la terre, probablement l'île de Terre-Neuve ; mais quelle qu'elle fût il s'en réjouit. Longeant alors la côte, dès qu'il trouva un endroit convenable, il y débarqua dans l'intention de se fixer quelque part pour y former l'établissement projeté. Au bout de quelque temps de séjour pour refaire son équipage, il fortifia l'établissement, y laissa 120 hommes pour le défendre et, grâce à la Providence, la meilleure des boussoles, il retourna sain et sauf dans sa patrie. Dans la relation qu'il fit de son voyage, il parla de la fertilité du sol, de la simplicité des sauvages, de l'abondance des biens et de la facilité de s'étendre et, après quelques mois de repos, il partit avec dix embarcations chargées de provisions et regagna heureusement sa colonie. Ils ne retrouvèrent que peu de ceux qu'il y avait laissés ; les autres avaient succombé, à ce que l'on conjecture, pour ne pas s'être assez défiés des effets

(1) Fort souvent citée, de Sénèque, dans *Médée* :

« Venient annis...... »

que l'auteur avait reproduite comme introduction à ce récit.

(2) Aujourd'hui Abergwili, en amont et près de Caermarthen, sur la rivière Towy qui porte jusqu'à cette ville des embarcations de 250 tonneaux. Toute cette localité est remplie de souvenirs de Merlin. (Black's *Picturesque Tourist through England and Wales*. Edinburgh, 1862, in-12, p. 132, 171).

d'un nouveau climat et des produits de la contrée ou de la trahison des indigènes. Avec l'aide de ses frères Eineon et Edwal, Madoc remit les affaires dans un état relativement bon et resta là quelque temps à attendre l'arrivée d'un plus grand nombre de leurs compatriotes gallois, conformément aux dispositions qu'ils avaient prises avant leur départ ; mais ces derniers n'arrivèrent jamais, ce qui produisit un fâcheux désappointement. Leur absence tint, à ce que l'on dit, aux guerres qui suivirent et exigèrent le service de tous pour la défense de la patrie, mais qui finirent par la soumission du pays de Galles aux Anglais » (1).

Ce récit a tous les caractères de la véracité, il ne paraît pas avoir été dicté par la partialité, ni écrit en faveur d'une thèse ou pour les besoins d'une cause. Son principal défaut, très grave à la vérité, c'est d'avoir été composé au XVIIe siècle d'après des documents dont la plupart n'existent plus ou des traditions qui ne sont pas suffisamment spécifiées. On en a inféré qu'il avait été arrangé dans l'intérêt des Anglais. C'est là une supposition gratuite qui est démentie par le texte même, car cet essai de colonisation est précisément attribué à des gens qui voulaient se soustraire au joug de Henri II, et qui n'avaient aucun motif de laisser leur héritage à ce prince ou à ses successeurs ; héritage de valeur contestable d'ailleurs, puisqu'il n'est pas dit que cette tentative ait réussi.

L'auteur du récit, Sir Thomas Herbert, distingue d'ailleurs soigneusement ses propres conjectures des faits tirés des sources écrites ou orales. Il avait accès à la plus riche collection de manuscrits gallois qui ait existé, celle qui avait été formée au château de Rhaglan par son parent, le duc de Pembroke, mais qui fut incendiée au temps de Cromwell (2). Parmi

(1) *A Relation of some yeares of travels in Africa and Asia the Great, the third edition further enlarged* by Sir Thomas Herbert. Londres 1677 ; extrait dans *The Literature of the Kymry* par Th. Stephens, 2e édit p. 134-137. — Une autre édition, probablement la première, porte le titre de : *A Relation of some yeares travaile begun 1626 into Africa and the greater Asia and some parts of the orientall Indies.* Londres, 1634 pet in-f°.

(2) *Myvyrian Archaiology. The precolumbian voyages of the Welsh to America*, par B. F. De Costa., Albany, 1891 in-8, p. 10, 12. (Extrait de *The New-England historical and geographical Register for january 1891*).

ses autorités il cite les bardes Cynwric ab Grono et Guttyn Owain (1), contemporains d'Edouard IV (1442-1483), enfin Meredith ab Rees (2) qui vivait en 1477 (3). Conformément à la coutume d'alors, Meredith met dans la bouche de Madoc lui-même l'esquisse de sa vie et de sa personne : « Je m'appelais Madoc ab Owain Gwynedd, fort, beau, brave, de haute stature. Les joies du foyer n'avaient pas de charme pour moi ; je me suis fait connaître au loin sur terre et sur mer » (4). Voici un autre passage du même poète : « Je suis Madoc et, pendant toute toute ma vie, je veux explorer les mers, comme j'ai eu coutume de le faire » (5).

C'est en 1174 que Guttyn Owain place la disparition de Madoc, mais nous ne connaissons pas le témoignage de Cynwric ab Grono auquel se référait Th. Herbert ; en revanche, il nous en reste d'autres de deux poètes beaucoup plus anciens, contemporains de Madoc. L'un d'eux, Cynddelw, atteste en ces

(1) Ce dernier mourut vers 1480 Il était historiographe et barde des abbayes de Basingwerk et de Strata Florida, et il fut l'un des membres de la commission chargée par Henri VII de dresser la généalogie de son aïeul, Owen Tudor. (Note 1, p. XXVII de la préface de *Brut y Tywosogion or Chronicle of the Princes*, éditée par Williams ab Ithel. Londres, 1860 in-8 ; ouvrage dont Guttyn donna une rédaction inédite qui s'étend jusqu'en 1461. — Voy. p. XLVI de la préface de l'édit. de 1860).

(2) Meredydd ab Rhys, selon l'orthographe de Th. Stephens (*The Literature of the Kymry*, p. 132).

(3) De Costa (*op. cit.* p. 7) dit même qu'il écrivait en 1440.

(4) Cité en anglais par Th. Herbert et reproduit par Stephens (*Op. cit.*, p. 136, cfr. p. 137 note 2) : par Hakluyt dans *Voyages* (édit. de 1583, citée par De Costa, p. 7). — Le texte cymrique du poème de Meredydd ap Rys se trouve p. 702-4 de *Iolo manuscripts. A selection of ancient Welsh manuscripts in prose and verse, from the collection made by the late Edward Williams, Iolo Morganwg, with english translations and notes by his son the late Taliesin Williams (ab Iolo), of Marthyr Tydfil* (Llandovery, 1848, gr. in 8).

Le passage qui nous intéresse est ainsi rendu, p. 703 :

« In a good hour, I also in the water, will be a hunter,
Madoc the bold, of amplified prospect,
The true offspring of Owen Gwynedd,
Would not have land (my soul was he),
Nor any wealth except the seas ;
Madoc I am, who throughout my life will seek
Upon the seas, that which I have been used to. »

(5) Ce sont les deux derniers vers du passage cité à la fin de la note précédente. De Costa (*Op. cit.* p. 7) les reproduit avec quelques variantes.

termes la disparition de notre personnage : « Et Madoc n'a-t-il pas péri submergé par les flots ? Combien je regrette cet ami serviable ! » (1) L'autre, Llywarch ab Llewelyn, qui vécut de 1160 à 1220 (2), était barde d'Owain Gwynedd et de plusieurs membres de sa famille. Dans un poème adressé à Rhodri, fils de ce prince, il fait allusion aux entreprises de deux autres fils de celui-ci, que Stephens croit être Howel et Madoc : « Deux princes aux vives passions, qui étaient aimés de la multitude terrestre, se mirent en courroux ; l'un dans Arvon (3) bornait son ambition à la terre ; l'autre, un pacifique, gagna sur le sein du vaste Océan et au prix de grandes et immenses fatigues, des possessions faciles à conserver (4). C'était l'ennemi de tous ceux qui me méprisent. » (5) Le barde fut en effet soupçonné d'avoir fait périr le prince dont il se réclamait et, pour ce motif, soumis à l'épreuve du fer incandescent. Dans un poème qu'il écrivit à cette occasion, il s'écrie : « Juste fer, disculpe-moi de l'imputation d'avoir tué Madoc, et montre que le meurtrier de ce prince n'aura pas de place au ciel ni dans ses neuf zones, mais que je serai admis dans la société de Dieu et que je n'encourrai pas sa disgrâce. » (6) Comme on ignore si ce poème a été composé avant celui que l'on a cité précédemment, on ne sait pas au juste si les accusations étaient fondées sur la première disparition de Madoc, ou s'il fut assassiné après son second retour.

Voilà le peu de notions précolombiennes que l'on possède

(1) De Costa, *Op. cit.*, p. 7,

(2) Owen Jones, *The Myvyrian Archaiology of Wales* T. I. Londres 1801, in-8, p. 289.

(3) *Arvon* est écrit *Arfonia* sur la carte de la principauté de Galles par Humfred Lluyd (insérée dans l'*Atlas* d'Ortelius, édit. de 1575. — Cfr. *Lettre* de Lluyd, p. 4 à la fin de cet Atlas, où il décompose *Caerarvon*, aujourdhui par euphonie *Caernarvon*, en *caer* forteresse, *ar* sur, contre, vis-à-vis de, et, *Mon* l'île d'Anglesey . Arvon est la partie du comté de Caernarvon qui est séparée d'Anglesey par le détroit de Menai.

(4) Cette transparente allusion à l'établissement transatlantique fondé par Madoc justifie parfaitement le récit de Th. Herbert.

(5) Cité par Stephens, *The Literature of the Cymry*, p. 130.

(6) Texte cymrique publié dans *Myvyrian Archaiology of Wales*, t. I, 289, reproduit avec traduction anglaise dans l'ouvrage précité de Stephens. 132.

relativement à Madoc (1). Ce que l'on sait de plus et qui paraît avoir été tiré de sources de même catégorie, aujourd'hui perdues, a été communiqué dès 1584 au public anglais par Humphrey Lloyd (ou Humfred Lluyd) et David Powel (2). La même année Richard Hakluyt parla d'après eux des deux voyages de Madoc, dans son *Discours sur la colonisation occidentale* (3) et plus amplement dans ses *Principall Navigations* (1589, p. 506), puis dans sa plus grande *Collection de voyages* (t. III, p. 1). Ce sont à peu près les mêmes faits qui figurent dans l'exposé de Th. Herbert. Celui-ci a évidemment fait des emprunts aux continuateurs de Caradoc qu'il cite expressément (4) ; mais il a également consulté d'autres sources, notamment des poètes précolombiens et c'est de ceux-ci qu'il a dû tirer les notions sur l'embarquement à Abergwili, sur Eineon et Edwal. En revanche, il omet de dire avec Powel que Madoc, se dirigeant vers l'ouest, « laissa l'Irlande au Nord, finit par arriver dans une contrée inconnue où beaucoup de choses lui parurent nouvelles et inaccoutumées, et les mœurs des indigènes fort différentes de celles de l'Europe, » (5) et que, par suite de leur petit nombre, les émigrants se fondirent bientôt avec les naturels et devinrent barbares (6).

(1) Il faut pourtant y ajouter ce que dit le généalogiste Iewan Brecva dont on parlera plus loin.

(2) Dans *The Historie of Cambria, now called Wales....... written in the brytish language aboue two hundreth yeares past, translated into english* by H. Lloyd, *corrected, augmented and continued out of records and best approoued authors* by David Powel (Londres, 1584 in-4). — Il y a d'autres editions « augmented and improved by W. Wynne », Londres 1697 in-8 et 1774 in-8. L'auteur du texte cymrique, Caradoc de Llancarvan, étant mort selon les uns en 1124, selon d'autres en 1156 (Stephens, *Op. cit.* p. 311), n'a pu parler de Madoc. C'est donc à H. Lloyd ou à Powel que l'on doit attribuer les additions relatives à Madoc.

(3) Publié dans *Collections of the Maine historical Society*, 2[e] série, t. I. Cambridge, 1877, in-8.

(4) Le nom de Howell, placé entre ceux de Lloyd et de Prys [*sic* pour Richard] Hakluyt, est certainement celui de Powel, mal orthographié comme beaucoup d'autres dans le même ouvrage.

(5) *The Hist. of Cambria*, édit de 1774, p. 195.

(6) Si cette assertion n'est pas une simple conjecture de Powel, s'il l'a réellement trouvée dans ses sources, elle cadrerait bien avec l'idée que l'on se fait des tribus du Nord établies au Mexique après les Papas de Quetzalcoatl, tribus chez

Beaucoup d'autres écrivains modernes ont parlé de Madoc (1); nous n'avons pas à répéter ce qu'ils en ont dit, parce que leurs publications, si estimables que soient plusieurs d'entre elles, ne peuvent être placées sur le rang des sources primitives. Nombre de voyageurs ont signalé des analogies entre le cymrique et les idiomes de diverses tribus nordaméricaines : Morgan Jones en trouvait chez les Tuscaroras (1660) ; Griffeth chez les Shawnees (1704) ; Charles Beatty chez les Indiens de Pennsylvanie et d'autres qui habitaient au delà du Mississipi (1768) ; David Jones dans la contrée située à l'ouest de l'Ohio (1774) ; le général Bowles chez les Cherrokees (1792) ; G. Burder chez les Padoucas (1797) ; le lieutement Roberts chez les Asgaws (1801) ; H. Kerr chez les tribus de l'intérieur des Etats-Unis (1816) ; G. Catlin chez les Mandans blancs du Missouri (1842) ; Ruxton chez les Mowquas (1846) ; S. Y. Mac Master chez les Navajos (1865) (2). Mais il n'est pas vraisemblable que Madoc et quelques centaines de ses compagnons aient pu exercer une influence durable, qui se serait même perpétuée pendant six siècles, sur autant d'Indiens dispersés dans une si grande étendue de territoire ; tous les habitants du Pays de Galles n'auraient pas suffi à cette tâche, et, s'il était vrai que des Gallois des deux derniers siècles se fussent entretenu dans leur propre langue avec des Peaux-Rouges, il resterait à savoir si ces Indiens tenaient ce cymrique de leurs ancêtres ou s'ils ne l'avaient pas plutôt appris des Gallois établis dans la Nouvelle-Angleterre au XVIIe siècle, notamment en Pennsylvanie, où ils fondèrent Gwynedd en 1698 (3).

Les preuves de la communauté d'origine des Gallois et des

lesquelles le singulier amalgame de croyances païennes et chrétiennes dénote un mélange de sauvages et de disciples des missionnaires européens.

(1) Voy. en la liste dans *Bibliography of the Pre-Columbian Discoveries of America*, par P. B. Watson, dans *America not discovered by Columbus* (3e édit. Chicago, 1883, in-8), et dans *Narrative and critical History of America edited* by Justin Winsor (T. I. Londres, 1889, p. 109-111).

(2) H. H. Bancroft, *The native Races of the Pacific States of North America*. T. V. Paris 1875 in-8, p. 118-121 ; — J. Winsor, *Op. cit.* t. I, p. 109-111.

(3) B. Fernow, cité dans *Hist. of America*, edited by J. Winsor, t. V, 1887, p. 217, 246, 247.

Peaux-Rouges, tirées de la linguistique, nous semblent d'autant plus suspectes qu'elles s'appliquent à un trop grand nombre de tribus hétérogènes, fort éloignées les unes des autres, et qu'elles ont été recueillies trop longtemps après l'établissement des Cymris modernes dans les colonies britanniques. Il suffit donc de nous en tenir aux témoignages historiques les plus anciens pour chaque matière ; nous avons reproduit ceux des bardes contemporains de Madoc, avec ceux d'autres écrivains précolombiens, Guttyn Owain et Meredydd ab Rhys, auxquels il faut ajouter les généalogies composées vers 1466 par Iewan Brecva, où il est dit que Madoc et Riryd découvrirent une contrée située fort loin à l'ouest et s'y établirent (1). Nous avons également mis à profit des récits modernes à la vérité, mais que l'on peut regarder comme les plus anciens échos d'auteurs cymriques du moyen-âge, Th. Herbert et D. Powel qui, nous en sommes convaincus, n'ont pas inventé ce qu'ils nous apprennent de plus que les sources précolombiennes encore existantes. Celles-ci d'ailleurs, toutes concordantes qu'elles soient, ne se sont pas copiées mutuellement, car elles ne portent pas sur les mêmes faits de la vie de Madoc.

Il résulte de la multiplicité et de la diversité de ces témoignages que Madoc, parti du pays de Galles vers 1170, aurait navigué dans la direction de l'Ouest, en passant au sud de l'Irlande ; qu'il aurait abordé non dans un îlot, ni même dans un archipel comme ceux des Açores, des Bermudes ou de Bahama, mais sur un continent assez vaste pour que des immigrants pussent s'y étendre à l'aise ; très fertile et plantureux ; habité non par des colons européens, soit Gaëls, soit Scandinaves, mais par des sauvages. Ces divers traits nous permettent d'éliminer de stériles contrées comme le Grœnland et le Labrador ou l'ingrate Terre-Neuve ; ainsi que les rives du fleuve et du golfe St Laurent, alors occupé par les Gaëls de la Grande Irlande ; restent la Nouvelle Ecosse et les côtes nord-est des Etats-Unis. C'est quelque part sur ce littoral que

(1) William Owen, *The Cambrian Biography*. Londres, 1803 in-12 (cité par De Costa, *Myvyrian Archaiology*, p. 7).

dut s'établir Madoc. Cette étendue de terre semble en effet prédestinée à recevoir des émigrants des pays Celtiques, comme c'est d'ailleurs tout naturel, puisque de toutes les contrées de l'Ancien Monde ce sont les plus rapprochées de cette partie de l'Amérique et que ces deux rivages opposés de l'Océan Atlantique, étant à peu près à la même latitude, ont le plus d'analogies mutuelles pour le climat et les produits. Aussi n'est-ce pas sans raison que, depuis mille ans, elle a successivement porté des noms qui rappellent l'origine celtique de ses colons : Grande Irlande, Escotiland (Pays des Ecossais), Terre des Bretons, Ile de Cap Breton, Nouvelle France, Nouvelle Angleterre. Là où continuent de passer les fils, on peut chercher des vestiges des pères.

E. Beauvois.

A PROPOS D'UNE PRÉFACE

2. Division et paraphrase de la préface.

Le censeur *Ien-tchang*, Grand de l'empire, avait à apprécier un livre écrit par ordre impérial, dans le sens, par conséquent, des idées religieuses reçues à la cour. Les matériaux en étant empruntés à un pays étranger — l'Inde, — et à une langue étrangère — le sanscrit —, la première préoccupation du censeur devait être de montrer que les idées rapportées de l'Inde n'étaient pas nouvelles à la Chine quant au fond, et qu'on avait seulement perdu l'habitude de les exprimer en Chinois d'une façon universelle, exacte et systématique.

Rationnellement et historiquement, la religion est une, comme la vérité, comme l'origine et la fin de toutes choses, comme le soleil qui éclaire le monde. La raison justifie donc la réunion des sectes et des doctrines différentes, pourvu qu'on en écarte les exagérations et les folies. Il suffit d'en donner l'histoire, qui se confond avec celle de l'empereur *T'ai-tsoung* et du savant *Hiuen-ts'ang*. Les louanges adressées à ces deux personnages sont de nature bien différente : les premières s'adressent au lettré ; les secondes, au savant doublé d'un homme profondément religieux et vertueux. Ce dernier point est spécialement mis en relief, comme une justification par les faits de la religion dont *Hiuen-ts'ang* était le vrai coryphée. Le Chaman *Pien-ki* n'était qu'un rédacteur : il n'avait fait que donner, selon la coutume chinoise, la forme définitive à un ouvrage achevé. L'absence d'éloge de l'empereur au point de vue religieux peut trouver une double explication : l'empereur représente le ciel ; et le ciel s'impose de lui-même à l'attention et au respect des mortels. Il faut dire cependant que *T'ai-tsoung*

était resté trop terrestre, malgré ses croyances. Il avait une concubine, nommée *Ou*, qui fut seulement lettrée sous *T'ai-tsoung*, maîtresse et finalement usurpatrice sous *Kao-tsoung*, fils de *T'ai-tsoung*.

1. *Ien-tchang* commence par mettre sous nos yeux l'état religieux de la Chine à la naissance de *Hiuen-ts'ang*.

2. Si cet état paraît complexe, il ne faut pas oublier qu'il répond aux idées des empereurs primitifs, qui ont légué au pays le dépôt de la vérité. S'il y paraît une évolution, c'est qu'on a employé, dans nos livres historiques, des expressions différentes pour exprimer des idées identiques, mises seulement sous un autre jour.

3. La doctrine et la conduite de *Hiuen-ts'ang* ne peuvent donc être taxées de variation. Il s'attacha d'abord aux doctrines Taoïstes qu'il trouva en honneur, mais en s'inspirant toujours des anciens livres qu'il avait étudiés à fond. Il adopta ensuite les insignes et les pratiques Bouddhiques. Les théories ne s'excluant pas, il pouvait allier les insignes, et se laisser proclamer chef du Bouddhisme, sans cesser d'être et de se montrer Taoïste.

Il trouva sa justification *a)* dans la faveur impériale; *b)* dans la faveur populaire et dans la renommée dont il jouit à l'étranger ; *c)* dans sa science profonde et sa vertu consommée. Il avait fait accepter la doctrine de la « grande Loi de l'Esprit, » qui comprenait dans un heureux mélange tout ce qu'il y a de juste et de raisonnable dans le Confucianisme, le Taoïsme et le Bouddhisme.

4. Cette nouvelle forme de la religion *a)* n'avait rien de téméraire ; *b)* elle venait en son temps ; *c)* elle fut le résultat de longues études.

5. Ces études eurent *a)* pour point de départ les livres composés sur la langue des *Fang* par *Fa-hien* ; *b)* pour promoteur l'empereur *T'ai-tsoung*, qui se déclare partisan de la doctrine Indienne, mais en lui donnant un autre nom et en l'assimilant, dans les livres nouveaux, au *Tao* et au *Foung-iou* ; *c)* pour résultat, des écrits qui n'étaient plus exclusifs, mais éclectiques.

6. Les livres de *Hiuen-ts'ang*, en particulier, portent tous le cachet de l'éclectisme, — surtout celui-ci, dont les éléments lui viennent du Magadha, — et des livres sanscrits qu'il traduisit en grand nombre.

7. Objet et valeur de l'ouvrage.

Développement.

Hiuen-ts'ang est le nom de religion de celui qui s'appelait, de son nom de lettré, « Gloire de la littérature, » et *Tch'enn* de son nom de famille Il était originaire de *Ing-tch'ouen*, au *Ho-nan.*

Son nom signifie « Grandeur et puissance du *Hiuen*, » ce qui indique un Taoïste. Il était Maître de la Loi des « Trois-mystères, » ce qui indique une théorie Bouddhique imprégnée de Taoïsme. Il était attaché au « temple de la bienfaisance, » ce qui indique une organisation essentiellement Bouddhiste. Pour bien comprendre son rôle et calculer la portée de son ouvrage *Si-iu-ki*, il est nécessaire de dire d'abord un mot de l'idée religieuse telle qu'elle est développée dans nos livres récents.

Le *Tao* est la doctrine des relations. Relation suppose le nombre. *Un* est l'origine du nombre ; tout existe dans le *un*. Le *un* existe par lui-même. Le *un* engendre le *deux*. De la relation du *un* et du *deux* procède le *trois*. Le *trois* est la perfection du nombre ; le *trois* produit toutes choses.

Dans l'ordre des existences, le *un* préexiste, simple par essence, immatériel dans sa simplicité, éternel dans son immatérialité. Nous, l'appelons *Hiuen*, ciel. Il crée, et ce qu'il crée est limité, moins parfait que lui : c'est la terre, c'est la matière.

Dans le monde inanimé nous constatons une loi qui le régit ; nous l'attribuons au *principe* céleste *(t'ien)* auquel l'*élément* terrestre *(ti)* est soumis, subordonné.

Mais la création ne pouvait être complète que dans le *trois* : l'homme est le couronnement de l'œuvre et participe à la fois au principe céleste (par son âme) et à l'élément terrestre (par

son corps). Il est un *microcosmos*. La même loi de subordination, de l'élément matériel au principe spirituel, constitue la règle de conduite. Seulement l'homme, être doué d'intelligence, jouit du libre-arbitre. L'ordre naturel, volontairement observé, le grandit, fait de lui un être supérieur, 二, 上, uni au ciel. Le renversement de l'ordre naturel le rend bas et vil, 二, 下.

L'homme sera parfait, s'il agit constamment selon sa nature, s'il garde soigneusement les relations du ciel et de la terre, 仁, s'il maintient l'harmonie et l'équilibre, 和, entre sa partie supérieure et sa partie inférieure. Il sera *ngo* 惡, *deterior*, s'il se laisse entraîner par la matière.

Les relations entre les personnes viennent de la même source et suivent la même marche. L'empereur est intermédiaire entre le ciel et le peuple ; cela est si vrai qu'on le désigne sous les mêmes noms que le ciel : le souverain, le chef suprême, l'Excellence ; de même qu'on attribue à tous deux le même qualificatif : précieux, semblable au jade, modèle de la vertu dans l'union du trois, 玉 *iu*, union par laquelle l'empereur règne, 王 *wang*.

Comme l'empereur reflète la vertu du ciel, ainsi les sages reflètent la vertu de l'empereur et, indirectement, du ciel. Leurs écrits sont dûs à des pinceaux précieux, de jade, enseignant la vertu par l'union des *trois*.

La lumière de leur doctrine, en tant qu'elle vient d'en haut, est comparée à celle du soleil ; en tant qu'ils la communiquent, à la lune, qui a une clarté empruntée. Ce double point de vue est encore exprimé par *ming* 明 clair (clarté du soleil et de la lune), dont l'action se dit *kouang* 光, rayonnement, et le progrès *cho* 朔, lune croissante. L'effet de cette lumière est de produire lentement une rosée fécondante pour toute la terre.

Par rapport au ciel, la terre se nomme « ce qui est soumis, ce qui est en dessous » (du ciel et de l'empereur qui le représente). Le globe terrestre, contenant la multiplicité des êtres,

s'appelle le grand mille chiliocosmos. Mille 千 dérive de *cheu* 十 dix. Dix est le nombre plein ; aussi il signifie complet, achevé, perfection de la division ; graphiquement il détermine cinq points : le globe et les quatre saisons, la terre et les quatre éléments, la cour impériale et les quatre points cardinaux (d'où *Tchoung-Kouo*, Empire du Milieu, et *Tchoung-houa*, Efflorescence du Milieu).

Pour montrer que la religion est universelle, nous l'appelons *ta-tchang* 大 章 ; *ta*, développement, manifestation du *un*, 一, *tchang*, le son 音 qui se répand partout 十. Le *cheu*, 十, marquant les cinq points (centre, N. S. E. O.), il est naturel d'établir cinq lieux de sacrifice au ciel ; d'autant plus que le caractère 五 *ou*, cinq, dérive de 二 *cul*, deux, et marque les relations du ciel et de la terre.

L'homme qui veut vivre religieusement, observer les relations du *trois*, peut être considéré comme se trouvant dans trois sphères, trois états successifs de plus en plus parfaits : *tcheu*, *cheu*, *hien* : *a*) il sait ce qui est bien, *b*) il le pratique (offrant un rayonnement de l'harmonie du ciel et de la terre, comme l'indique le mot *cheu* 示), *c)* il entre dans l'harmonie effective du *trois*, 現.

On demandera quelle est la source de l'idée religieuse ainsi comprise. On en désigne en même temps l'excellence et l'origine par le mot *hiun*, herbe odorante ; la religion est appelée doctrine *Hiun*, odorante comme l'herbe nommée *hiun-lou*, qui croît au pays de *Ta-Ts'in*. C'est en effet de ce pays d'occident que nous sont venues, et l'idée des Trois Sphères et la connaissance des Mystères concernant le Maître suprême, *Ts'ouenn*. Il n'y avait là d'ailleurs aucune opposition aux doctrines Taoïstes de l'orient ; bien plus, la fusion entre l'orient et l'occident est une réalité historique. De l'occident vint l'idée, Persane, plus ou moins Manichéenne, plus ou moins Sabéiste, du *soleil* perçant et de la réunion des *ombres* ; si on l'entend

bien, c'est encore la dualité (mais non le dualisme) du ciel et de la terre. On ne pouvait mieux comparer l'influence du ciel qu'à celle du soleil, ni les misères terrestres qu'à des ombres accumulées. Le concept Brahmano-Bouddhiste était non moins acceptable : vestiges, images, transformations, correspondent aux trois sphères ou états dont nous avons parlé plus haut. L'homme peut connaître, parce qu'il porte l'*empreinte* de la divinité ; en faisant le bien il réalise une *image* rayonnante de la divinité ; la pratique de la vertu le *transforme* en l'unissant plus étroitement à la divinité.

Autrefois cette doctrine n'était pas inconnue à la Chine ; récemment elle y est revenue de l'Occident. L'Orient, de son côté avait fait connaître à l'occident la doctrine universelle sous le nom de *Ta-tchang*, grande et universelle harmonie. Cette religion rapportait tout au *Ti*, Souverain Maître de l'univers.

2. Conformité essentielle avec notre doctrine antique. — *Houang-ti*, le premier empereur des temps historiques, eut sa cour à *Houa-tcheou*, ville du *Chen-si*, là même où l'on rapporte que *Fou-hi* régna. Il garda les traditions de notre premier législateur religieux. Or l'idée fondamentale de *Fou-hi* résidait dans les *siang* 象 ou règles découlant de la nature des êtres créés. On le sait, les 4 *siang* sont les premiers rapports de l'unité dont ils dérivent ; les 4 premières forment sensibles, lesquelles, mises à la portée de l'homme, s'appellent *siang* 像, images. Les 4 formes sensibles, considérées chacune séparément et dans leur double rapport avec le ciel et avec la terre, fournissent les 8 trigrammes. Les trigrammes combinés tour-à-tour donnent les 64 hexagrammes, dont le *I-King*, « livre des mutations » — nous donne l'explication.

L'empereur *Chouenn*, celui que nous appelons le sage par excellence, nous montre la religion sur le terrain pratique : il s'attachait à réunir autour de lui des disciples, comme nous le faisons aujourd'hui dans nos monastères. Sous les *Tcheou* on spécifia les pratiques : on les réduisait toutes aux trois

vigilances, correspondant aux trois offices, *équité*, *affection*, *soumission*.

Sous les *Han*, on va plus loin : il s'agit de mettre en lumière, par la pratique, les 6 *Ki* ou secrets divins (rapports distincts, avec le ciel d'abord, avec la terre ensuite, des trois éléments suivants : la semence subtile, le souffle matériel [haleine, halitus], l'âme agissante).

Déjà sous les *Tcheou* l'idée religieuse était identique à la nôtre. On était tellement accoutumé à comparer à la lune les sages et les modèles de vertu qu'on leur décernait le titre de *lang-iue*, lunes brillantes ; aujourd'hui encore on honore quelqu'un en l'appelant *lang* (messire), = éclairé comme la lune. Sommes-nous éloignés de cette idée, lorsque nous appelons nos sages des « étoiles de vertu » ?

Dans le cours des siècles on a pu remarquer des différences entre les théories ; il y en avait moins dans la pratique. La religion *King* 景 l'a prouvé en réunissant deux systèmes qui paraissaient opposés. Cette religion, conforme à la tradition, mérite bien son nom de soleil de notre origine (日 soleil, 京 pour 泉 origine) ou de soleil par excellence (日 et 京 capitale).

3. Religion nouvelle en apparence, plus complète en réalité. A la naissance de *Hiuen-ts'ang*, la perfection religieuse s'exprimait en deux mots : *houo* et *te*, *l'harmonie* entre les sens et les facultés, et la pratique de la *vertu ;* les bonnes œuvres étaient comparées à un épanouissement de frondaison merveilleuse. Du *houo* on avait formé *houo-chang*, propagateurs de l'harmonie, nom que l'on donnait aux prédicants Taoïstes. Leurs écoles étaient désignées sous le nom de portiques *empourprés ;* leurs disciples, sous celui de *lunes* qui se lèvent. L'idée du *Ta-Tsin* était aussi en honneur : la constance dans la vérité et la bonne odeur de la vertu étaient figurées, l'une par les *lan*, plantes à tige unique et à fleur unique, comme le *hiun-lou* dont nous avons parlé plus haut ; l'autre par l'*olea-fragrans*. Obtenir les grades littéraires se disait aussi : conquérir. l'*epidendron* et l'*olea fragrans*.

Ces idées, que *Hiuen-ts'ang* avait acquises dans les écoles publiques, furent confirmées par ses études littéraires sur les *Fenn* et les *Sou*, livres primitifs et explications des 8 trigrammes de l'*I-king*. La doctrine des rapports entre le ciel et la terre ne pouvait manquer d'être bien venue dans un pays où le culte public comprenait deux choses : des sacrifices au ciel et des sacrifices à la terre. Le nombre des endroits désignés pour les sacrifices officiels n'était pas lui-même pour déplaire : cinq et neuf, marquant tous deux l'universalité, l'un des rapports entre le ciel et la terre, l'autre de la division de l'unité dans ses relations avec la matière.

Il y avait pourtant à épurer dans la théorie et à perfectionner dans la pratique. Il fallait d'abord dégager la notion de la divinité de toute idée de matière. *Hiuen ts'ang* se rappela que *tchenn* ne signifie pas seulement véritable, sans fausse apparence, mais désigne la vérité dégagée de toute apparence, la vérité étant essentiellement une, et les apparences nécessairement multiples et soumises aux changements. Il adopta le terme de *Tchenn* pour désigner la divinité, tant dans son essence, une, immatérielle, invariable, que dans ses rapports avec la création, et en particulier avec l'homme. Essence et rapports sont justement exprimés par la racine du caractère ; *mou* 目 un œil, un regard. En èffet ce que nous concevons comme antérieur à l'organisation de l'être, c'est l'œil d'où il sort ; et de fait, ce qui apparaît d'abord dans le fœtus humain, comme dans toute production d'être vivant, c'est un œil. La distinction des organes et des organismes est un travail de la matière. Vivre sous l'œil de la divinité et se dégager de la matière, c'est travailler à sa perfection ; y arriver c'est devenir *tchenn*. Le moyen, c'est la bienfaisance.

Cette bienfaisance embrasse l'ensemble des rapports. L'ensemble des règles qui président aux différents rapports, c'est une *nasse*. La direction de toute notre conduite selon le *tchenn* s'appelle la nasse du *tchenn* : c'est un tout dans la conduite, correspondant à un tout dans l'ordre de l'existence. Garder cet ordre naturel établi par la divinité, c'est réfléter comme

dans un *miroir* l'admirable unité qu'elle a produite dans la création.

L'obstacle, ce sont les sens, organes de la matière dans l'homme. Il faut les dominer. Nous ne serons complètement délivrés de leur influence opprimante que dans une vie meilleure; nous passons un fleuve agité, mais en vue de l'autre rive (nirvâna).

En attendant l'état parfait, nous pouvons trouver le repos de l'âme, malgré l'agitation des sens. Trois moyens sont en notre pouvoir pour obtenir ce résultat : abandonner le monde, enlever de nos sens les taches et la poussière que le monde y dépose, vivre en reclus sans communication avec le monde. A ce troisième degré nous serons parfaits, 仙, comme les solitaires dans leurs montagnes. Le repos absolu, dont on jouit dans cet état, consiste dans la soumission complète des passions, dans une sorte d'insensibilité complète aux impressions purement terrestres, dans une véritable passivité pour la compréhension des choses célestes. Ce n'est pas l'inaction, l'absence de mouvement ; c'est le mouvement ménagé, entretenu ; c'est la persistance des dispositions intérieures ; c'est se maîtriser soi-même pour obtenir la spontanéité des mouvements réfléchis de la volonté.

L'emblême de cet état est un *oreiller ;* celui du succès dans les efforts pour y arriver, un *char ;* celui des efforts mêmes pour s'y astreindre constamment, une *ceinture ;* celui de l'ensemble des devoirs dont l'accomplissement couronne les œuvres, une *houppe.*

La religion de *Ta-Ts'in* s'inspire de pensées analogues. Pour elle aussi, la religion consiste à imiter le ciel et ses rapports avec la création. La Loi s'appelle la Grande Imitation, se modelant *(iou)* sur le grand modèle *T'ien. T'ien,* 天, 一 大, le seul Grand, est le nom de celui qui se manifeste dans la création. En tant qu'il *règne*, on l'appelle *Ti*, Grand Maître ; en tant qu'il *est* Maître, on le nomme *Hoang*, Souverain.

Son influence, — réelle, cachée, s'étendant à tout l'être, comme à tous les êtres, immanente, s'appelle *Foung. Foung*

n'est pas seulement le *vent*, l'*esprit*, la *coutume*, au sens vulgaire du mot ; ce n'est pas un effet, c'est une cause ; 風 est un ver 虫 dans un globule 几, la vertu cachée qui anime le globe ; c'est une réalité rendue par une image matérielle, c'est l'esprit, dont l'influence sur le monde est aussi constante qu'insaisissable en elle-même.

C'est donc à juste titre que la religion est encore appelée *Foung-iou*, Imitation de l'Esprit, en raison des devoirs qu'elle impose en général. L'ensemble de ses prescriptions particulières s'appelle *T'ien-luenn*, le code du *T'ien*.

Dans la religion, l'homme a le même rôle que les rais dans une *roue* : placé entre le moyeu, ou centre unique de toutes choses, et les jantes des objets matériels, il peut paraître divergent dans ses rapports avec les choses extérieures, mais il ne peut cesser un instant de converger vers le centre commun de la divinité. Cette position mitoyenne de l'homme, entre le ciel et les créatures, lui montre ce qu'il doit faire. Garder inviolablement cette position et agir en conséqnence, *(tchoung ioung)*, c'est là toute la vertu.

La vertu se manifeste sous différentes formes. La première est la diligence à communiquer aux autres la vérité et à les contenir dans la voie du bien ; l'instruction et l'édification trouvent une grande facilité dans la vie du cloître. La seconde forme de la vertu est la vigilance constante sur ses propres actes, afin de ne jamais dépasser les limites du *juste-milieu*, c'est-à-dire de ce que l'homme se doit à lui-même.

Ces deux vertus ont des moyens correspondants : la retenue dans les paroles et dans les actes, qui produit le calme et la constance ; la répression de tout rêve de vaine gloire, répression basée sur la conscience que l'on a de sa faiblesse et de ses imperfections dans l'usage des dons naturels.

4. Obscurcissements. La lumière nous revient de l'Inde.

La doctrine religieuse que nous venons d'exposer ne fut pas toujours gardée dans son intégrité. Il ne s'agissait plus seule-

ment d'instruire ; il fallait corriger et réagir. Du théisme, on était tombé dans le sabéisme, du sabéisme dans la magie, de la magie dans la sorcellerie.

Le soleil, la lune et la terre cessèrent de représenter respectivement le ciel, le sage et les créatures. On ne vit plus dans le ciel la divinité créatrice ; la lune ne fut plus l'image de l'homme, du sage ; la terre fut entendue, comme tout le reste, dans le sens matériel. La notion du ciel fut remplacée par la notion géminée du soleil et de la lune, auteurs (comme père et mère) de toute production, de tous les êtres ; il ne restait plus, en bas, que la terre, instrument passif de toute production. La trinité cosmogénique disparaissait ; le manichéisme naissait, en même temps que le sabéisme.

Mais l'homme éprouve le besoin instinctif de l'idée d'un être supérieur placé au dessus de ce qu'il voit. On crut aux Esprits, aux Devâ, dont on fixa la résidence sur les *lieux élevés*, où on leur offrit des sacrifices. Les sages furent comparés aux *nuages*, placés entre les astres sources de la vie et les *hauteurs* habitées par les Esprits.

Parallèlement à ce système, il s'en développa un autre : celui puisé dans la littérature Indienne.

Dans ce second système, on s'arrêtait surtout à l'idée du détachement et de la mortification, qui trouvait son image dans la saison morte, dans l'*automne*. La mortification de la nature se fait graduellement, par transformations successives ; ainsi la série des *transformations* matérielles dans l'homme, pour aboutir au dépouillement total. Ces états, accidentels et variables, trouvent leur figure dans les *nuages en course*, qui passent, se transforment et se dissipent.

Ces deux systèmes étant incomplets, on ne pouvait les mettre en présence, comme deux expressions différentes de la vérité totale. Ils accentuaient leur différence au point d'avoir perdu la trace de leur source commune, et d'aboutir à des croyances ridicules.

Il était déja passablement subtil de voir une différence si notable entre nuages et nuages dans les deux systèmes, entre

les nuages planant et les nuages en course. Mais on changea bientôt les appellations, pour mieux séparer les idées et les sectes : il y eut l'*assemblée du brouillard* et les *adeptes des flots*.

Le brouillard ne laisse pas oublier l'influence sidérale, mais il fait songer plus immédiatement à la terre qu'il enveloppe. Les flots sont l'image des transformations accidentelles de la matière. Dans les deux systèmes, c'est toujours la matière que l'on envisage, quoiqu'on la regarde comme livrée à une influence supérieure mal définie. Le terrain était préparé pour permettre aux légendes de sorcellerie de s'implanter.

Autrefois un guerrier fameux, ayant échappé à mille dangers, avait reçu de l'histoire le nom d'*invulnérable*. On l'appela désormais « le ventre de fer, » comme si ce n'était pas au ciel qu'il eût été redevable de sa conservation. La figure était outrée.

Maintenant on croit au conte qui représente tel personnage traversant à son gré le Fleuve-Jaune, porté sur une *coupe flottante*. Ce n'est plus simplement une figure hardie ; c'est la fiction transportée dans le domaine des faits, c'est l'impossible mêlé au ridicule.

Dans notre histoire ancienne on avait comparé les huit fils de *Siun* à huit *Dragons*, pour montrer la vertu céleste dont ils étaient remplis. Maintenant tout une secte de sorciers prétend disposer à son gré d'un attelage de deux chevaux en chair et en os, capables de fournir une traite de cent lieues. On ajoute : ceci est bien plus fort ! En effet, et de telles absurdités dépassent même toute permission. Ce n'est plus cueillir des fleurs de rhétorique, c'est endommager la tige de la vérité en ne gardant plus même une apparence de vraisemblance.

Entre les deux routes de l'erreur la distance augmentait à mesure que chaque système allait plus loin. La division se produisit en schisme : le premier système fut appelé système du Nord ; l'autre, système du Sud. La division dans la doctrine entraîna la divergence dans les pratiques ; les anciens usages s'en allaient.

Cependant des écrivains tentèrent des efforts d'unification.

On approfondit les écrits Taoïstes et Bouddhistes pour rapprocher ce qu'ils avaient de commun. Malheureusement on accommoda la vérité aux idées reçues à la Cour.

La Cour s'appelle alors la *Demeure du Dragon*. L'Empereur a beau être Dragon ; ce n'est plus l'Auguste, le Souverain, image et vertu du Souverain Maître de tout. La notion antique du Fils du ciel se retrouve à peine sous ce travestissement d'expression.

Longtemps la province dont *Si-ngan-fou* était la capitale avait été le phare de la doctrine des relations *(Tao)* ; ce phare paraissait éteint. On rechercha la lumière aux Monts *Ts'oung-ling* (ou Bolor).

Là on enseignait que l'Esprit transforme les créatures et y laisse comme une *empreinte*, que l'homme doit suivre et reproduire, s'il veut pratiquer la vertu. C'est l'influence divine, en ce qu'elle a de sensible, qui sert de règle et de modèle à la vertu. C'est la doctrine de l'Etre *Immatériel*, nommé *Hiuen* parce qu'il est *sans couleur*, comme le ciel pur. Ce n'est que l'ancienne doctrine chinoise revenue de l'Ouest dans notre pays, appelé là-bas le *Ts'inestan*, pays des *Ts'in*.

5. Les nombreux documents, rapportés du *Ts'oung-ling* par *Fa-hien*, avaient pour lieu d'origine le royaume de *T'ien-tchou*, dans l'Inde ; la langue dans laquelle ils avaient été écrits s'appelait langue de *Fang* (ou *Pays contigu* à la Chine). Ces livres, traduits en chinois, prirent place dans la Bibliothèque Impériale et ne tardèrent pas à nous faire sortir du chaos religieux où nous étions retombés.

Sous *T'ai-tsoung*, la religion officielle porte le nom de « *Roue d'or* ». La roue *(luenn)* figure très bien la relation des Trois dans l'unité, le *processus* des êtres autour de leur centre auquel ils restent attachés, et la raison de tout progrès dans la voie de la vertu. C'est une *roue* **d'or**, pour l'homme, qui connait ainsi ce qu'il lui importe le plus de connaître et est mis en mesure d'atteindre sa fin.

Aussi le pays Indien, d'où cette doctrine nous est revenue, est désormais appelé en Chine *Kin-fang*, « *Pays* **d'or** » L'empe-

reur de Chine reprend la dénomination de *Majesté précieuse*, ou *de Jade* ; il s'appelle encore *Dignité souveraine*.

La perfection de l'homme consiste à accomplir son rôle naturel sous l'influence de la vertu qu'il tient du *Ciel* ; son excellence, à se laisser porter en haut par l'influence de l'Esprit *(Foung)*.

Les livres qui renferment la doctrine s'appellent *ts'ing*, azurés, non seulement parce que l'*azur* est la couleur du ciel matériel, mais encore parce que l'azur représente l'absence de matière dans Celui que nous nommons l'*Immatériel*, comme il n'est lui-même que l'absence de couleur dans le ciel clair et pur.

Comme le bleu est la couleur du ciel, le *jaune* est la couleur de la terre, ou de la matière, sous l'influence de la lumière du ciel. L'Empereur représente le ciel, mais il est sur terre ; son palais s'appelle la *Demeure-jaune*.

La doctrine n'est plus comparée au *hiun-lou*, ou aux *lan* ; elle est appelée *Jouéi*, *idéaliste*. Celui qu'elle étudie, c'est l'*Idéal* ; ce qu'elle poursuit, c'est encore l'état *idéal* de celui *qui est*.

Cet *idéal*, on peut le poursuivre à trois degrés, dans trois *sphères* différentes. D'où l'on dit que la religion se résume dans les *trois mystères*.

L'auteur de ces mystérieux états doit être plus mystérieux encore ; c'est pourquoi on l'appelle le *Mystérieux Hiuen*. Ses œuvres, ce sont ses *grandeurs*. Les connaître, pour autant que l'homme peut les connaître, c'est obtenir un *reflet* de ce soleil sans cesse *rayonnant*, comme on dit au *Maghada* ; devenir parfait, c'est subir le rayonnement de ce soleil. L'empressement à recevoir cette lumière divine rend l'homme semblable au *coq*, cet animal qui ouvre les yeux aux premiers rayons du soleil. Perfectionner ses actes à la lumière de la religion, c'est s'élever jusqu'à la hauteur des plus grandes montagnes, jusqu'au point le plus élevé où seul le vol du *condor* puisse atteindre.

6. Evidemment *Hiuen-ts'ang*, en puisant dans les livres sanscrits du *Maghada*, s'il a pu admettre une nouvelle terminologie religieuse, n'en est pas moins resté fidèle aux anciennes

traditions ; il ne se déjugeait pas non plus en empruntant le langage du Bouddhisme Indien après avoir écrit des livres en style Taoïste.

Le langage de la « *Forêt du coq* » (koukkoutapadâ-sanghârâma) et du « *Mont sacré du Condor* » (Gridhrakouta-parvata) est parfaitement conforme aux idées du *Tao*.

La religion est qualifiée par nous de *cheng*, c'est-à-dire *renommée*, non seulement parce qu'elle jouit, en Chine comme dans l'Inde, d'une grande réputation, mais encore parce que ce qualificatif de *cheng* exprime bien sa nature par rapport à l'homme. En effet le caractère *cheng* 聲, est composé de 耳 oreille, et de 殸 pour 磬 son harmonieux des pierres. Prêter l'oreille au son harmonieux des pierres précieuses, c'est écouter la voix qui fait connaître l'*harmonie* des cinq tons aux quatre extrémités de la terre (1).

La fidélité à écouter cette voix constitue chez l'homme la qualité de *cheng* 聖 saint. Et de fait, la perfection pratique ne consiste-t-elle pas à *individualiser* en soi 口 l'*union intime* 王 et à garder fidèlement 耳 les relations qui en résultent ?

7. Nous pouvons donc, à notre tour, accepter la doctrine puisée dans les livres sanscrits du Magadha. Ces écrits, outre qu'ils nous remettent en possession de nos antiques traditions, nous font encore connaître un peuple étranger, ses idées particulières, ses us et coutumes, sa littérature. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à affirmer que les pages du *Si-iu-ki* sont des pages pleines de sens. L'ouvrage, méthodique et clair, est un monument impérissable de littérature religieuse.

A. G.

---

(1) Le *Chou-king*, au chapitre *Iu-koung*, nous fait connaître les limites entre lesquelles la *religion renommée (cheng kiao)* était répandue ; ces limites étaient les *quatre mers*. Le « livre des annales » entend par là les quatre extrémités de l'empire, qu'il indique, en ne mentionnant une mer véritable qu'à l'Est.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

CHAPITRE DEUXIÈME

De l'abstrait et du concret (*suite*).

1° *Composition forcée dont le pivot est le verbe.*

a) *Composition forcée d'un verbe et d'un pronom régime.*

On ne peut dire *aimer*, sans ajouter qui l'on aime, ou bien le sens est incomplet. On pourra donc individualiser l'action d'aimer, en y ajoutant en un composé le pronom ou le nom représentant la personne aimée. Quelquefois le procédé se borne au pronom, quelquefois il englobe jusqu'au substantif lui-même.

C'est le procédé de Nahuatl *ni-cac-chihua* = je-souliers-fais.

Mais dans ce procédé l'union entre le verbe et son complément est encore relâchée, en ce sens que le mot qui détermine le verbe avait déjà un emploi en dehors de lui ; il n'y a pas de composition véritable, et comme la proposition tout entière est enfermée dans un seul mot, on sort de la syntaxe statique.

b) *Composition plus intime et forcée d'un verbe et d'une autre partie du discours.*

Il s'agit d'abord du procédé des langues Algonquines *nâti-pew*, il va chercher de l'eau ; *awati-pew*, il charrie de l'eau, *sâbo-pew*, il est tout trempé etc. La composition est classifiante ; le mot inférieur a perdu toute signification dans le langage ordinaire. L'union est intime. Il y a concrétisme par l'*appui de l'action sur un mot matériel*, qui est ici un substantif et qui

limite le sens de l'action. Ce classifiant peut être un autre verbe, par exemple *puw* exprimant l'action de manger, on dit : *Kihis puw*, se rassasier en mangeant. Le verbe devient, pour ainsi dire, substantif ; on voit l'action fixée à un objet. Ici, il ne s'agit plus d'un complément direct qu'on fait rentrer dans le verbe, il s'agit seulement d'un point d'appui. Cela est si vrai que le point d'appui n'empêche pas le régime d'être exprimé en dehors du verbe. Le mot dépendant dans la composition forcée joue un rôle adverbial.

C'est ensuite le procédé Tarasque ; l'individualisation a lieu en prenant cette fois un caractère subjectif ; on rattache toutes les actions à l'une des parties du corps ou à l'un des instruments qui en tiennent lieu. *Hopo* signifiant *laver*, pour donner à cette action abstraite un point d'appui, et un point d'appui sensible pour l'homme, un point d'appui subjectif, on le rattache à une partie du corps : *hopo-cu-ni* se laver les mains, *hopon-cha-ni*, se laver la gorge. Désormais, nous voyons l'action complète. Mais si, en réalité, l'action de laver ne doit s'appliquer à aucune des parties du corps, comment fera-t-on ? Ici l'analogie opérera et continuera le système, *hopo-xu-ni* signifie l'action de laver s'appliquant à la fois et suivant les cas aux bras, au lit, au canot, parce que les trois se caractérisent par la longueur ; *hopo-mu-ni*, s'appliquera à la fois à laver la bouche et laver la porte.

Enfin le procédé Dakotah donne pied à l'action en la rattachant aussi à une des parties du corps ou aux instruments qui en tiennent lieu pour l'action de ces parties ou de ces instruments. C'est la dérivation verbale spécifique ci-dessus décrite *ksa*, rompre ; *pa-ksa*, rompre avec la main ; *na-ksa*, rompre avec le pied, etc.

Nous avons déjà dit tout cela, et nous nous répétons ici à regret, mais cela est nécessaire pour la clarté. Il fallait bien décrire entièrement d'abord les procédés, puis les rappeler dans leurs divers caractères.

2° *Composition forcée dont le pivot est un substantif.*

Ici encore les deux modes de composition sont employés : la composition ordinaire et la composition classifiante, toutes les deux forcées.

a) *Composition avec le pronom possessif.*

La composition ordinaire forcée qui imprime le concrétisme est celle du Nahuatl, elle applique au substantif seulement un pronom personnel. Pour rendre un nom plus concret, il suffit de le fixer à une des trois personnes du discours. *Un bras*, rien de plus général ; *mon bras*, rien de plus individuel. Même différence entre *un chapeau* et *mon chapeau*, *un lit* et *mon lit*. De là l'impossibilité en Nahuatl d'exprimer certains objets sans possessif *no-chan*, ma maison, *mo-chan*, ta maison, et si l'on ne sait à qui appartient la maison, il faudra dire : *te-chan*, la maison de quelqu'un, le mot : *chan*, maison, n'existe pas seul.

b) *Composition classifiante avec un autre substantif.*

C'est la composition de l'Algonquin, correspondant à celle des verbes ; le mot *abuy*, liquide, sert de point d'appui à une foule de substantifs ; il a perdu toute signification dans le langage ordinaire.

3° *Composition forcée dont le pivot est un pronom possessif.*

Il s'agit du procédé de la langue Andaman décrit plus haut. Le pronom possessif ne s'affixe pas directement au substantif, mais à un indice pronominal intermédiaire qui le classifie, et lui donne d'abord un point d'appui dans une classe d'êtres, l'individualisant pour ainsi dire.

4° *Composition forcée dont le pivot est un pronom personnel.*

Dans beaucoup de langues, le pronom personnel qui n'est pas préfixé ou suffixé au verbe ou au substantif prend une forme particulière, dite substantive, dans laquelle il a pour appui un

autre mot qui lui donne l'intégration. En voici des exemples : Eskimo : *uwa-na*, moi ; *uwa-χu-t*, vous = ici-moi, ici-vous ; *iliw t*, toi, *iliw-se*, vous = là toi, là-vous. De même en Nahuatl *ne-walt*, *te-walt*.

5° *Composition forcée dont le pivot est un mot de nombre.*

C'est le déterminant numéral que nous avons décrit plus haut. Les mots *un*, *deux*, avant de pouvoir s'appliquer au mot : *cheval* s'individualisent d'abord, en prenant un point d'appui sur l'idée générique d'animal, et deviennent ainsi concrets avant tout emploi.

Tel est le concrétisme résultant de la composition. Il en résulte bien un aussi de la dérivation indéfinie de l'Esquimau, mais il concerne la syntaxe dynamique.

A l'opposite du concrétisme spécial résultant d'un certain genre de composition, se trouve l'abstraction résultant d'un certain autre genre, et que nous avons déjà décrit. Lorsque tous les concepts nécessaires de genre, nombre, cas, etc. ou de temps, mode, personne, se trouvent réunis sur un nom ou un verbe auxiliaire abstrait, ce procédé augmente l'abstraction qui résulte déjà de l'emploi de cet auxiliaire. Tel est le système en français.

La composition ne fournit pas seulement un concrétisme spécial, elle constitue aussi l'abstraction. C'est ce qui a lieu dans le verbe prépositionnel qui ne se trouve d'ailleurs que dans les langues abstraites. L'abstraction est alors à divers degrés : 1° emploi purement prépositionnel, 2° emploi adverbial, 3° modification de l'aspect du temps objectif, 4° modification du temps ordinaire, 5° changement de sens.

Le concrétisme n'est pas seulement relatif à l'idée elle-même, et à la réunion des idées ; il l'est aussi aux diverses déterminations de l'idée : dans les substantifs, du genre, du nombre et de la détermination proprement dite, dans les verbes : des catégories du temps absolu, du mode absolu et de la voie absolue. C'est ce qui nous reste à envisager.

Dans les substantifs, la catégorie du genre peut être concrète ou abstraite. Est abstrait le genre qui se base sur le classement matériel des objets suivant leur nature intrinsèque ou leur apparence, par exemple, celui de l'Egyptien, du Chinois, et même des langues Bantous. Est plus matériel encore celui purement phonétique des Woloffs que nous avons décrit. Le système des langues du Caucase est abstrait-concret ; les genres sont réduits à quelques-uns. Enfin est abstrait celui qui range tous les êtres en animés et inanimés, ou en masculins et féminins.

La catégorie du nombre est concrète lorsqu'elle a pour base le mot de nombre comme dans les langues Océaniennes. Elle est abstraite-concrète, lorsqu'elle se borne au singulier, au pluriel, et peut-être au duel.

La catégorie de la détermination proprement dite est concrète dans le cas de la détermination tout-à-fait précise : l'*homme* avec l'article, abstraite quand il s'agit d'un homme en général, c'est-à-dire dans le cas de l'indétermination.

Dans les verbes, la catégorie du temps absolu est concrète lorsqu'il s'agit de la surdétermination du degré de l'action, par exemple, dans les langues qui expriment d'une manière différente le commencement, la continuation, l'interruption etc. de l'action, comme en Quichua ; abstraite-concrète, lorsque certains degrés seulement sont exprimés, mais encore assez nombreux, comme dans le Russe et dans les verbes à aspects. Enfin le temps absolu devient abstrait quand on ne retient que ses trois degrés principaux : le duratif, le parfait et l'aoriste.

La catégorie du mode absolu est abstraite dans l'infinitif, l'action sans sujet étant abstraite, concrète dans la participe, abstraite-concrète dans le gérondif.

La catégorie de la voix absolue est concrète dans le verbe de qualité ou d'état ; abstraite dans le verbe transitif apocopé quant au sens, c'est-à-dire de relatif rendu absolu : *j'aime*, sans complément.

Dans les adjectifs la catégorie unique est celle des degrés de eomparaison. Elle est abstraite lorsqu'elle se borne à trois degrés, concrète lorsqu'elle en comprend davantage.

L'abstrait et le concret dominent toute le grammaire, de même qu'ils forment les principaux caractères de l'esprit humain.

Nous venons de parcourir par voie d'énumération les différents faits de concrétisme, nous devons indiquer ceux du syncrétisme.

Le syncrétisme est le concrétisme particulier qni existe lorsqu'il n'y a plus une seule idée, meis deux en présence, l'une concrète, l'autre abstraite, et qu'on cherche par leur combinaison et leur expression par un mot unique à donner au tout un caractère concret.

Le syncrétisme est très fréquent, même le primitif. Souvent le mot au pluriel s'exprime par une racine autre que celle employée au singulier. La langue Jagane étend ce procédé jusqu'au verbe, quoique celui-ci ne soit qu'indirectement passible du pluriel. En voici des exemples curieux. *Kātaka ;* aller, pl. *utuschu ; lūpeii,* tomber, pl. *pūtaka ; eta,* prendre, pl. *tumina.*

Cet emploi d'une racine différente au pluriel et au singulier se trouve dans toutes les langues, lorsqu'il s'agit du pronom personnel. Il n'y a pas besoin de sortir du français pour trouver : *je* vis-à-vis de *nous ; tu* vis-à-vis de *vous.* Ces pronoms emploient le même procédé pour distinguer le cas direct du cas oblique : *je* contre *moi, ego* contre *me.* De même la racine au féminin diffère de celle au masculin. Mais l'exemple le plus frappant c'est la fusion complète du mot de nombre avec le substantif. Il faut bien reprendre l'exemple déjà donné, tellement il est remarquable. Dans la langue de Viti le nom de nombre se confond tellement avec l'objet nombré qu'un seul terme exprime les deux et que le mot de nombre ne peut plus s'en abstraire.

Le syncrétisme n'existe pas toujours au même degré, avec un effet aussi absolu. Quelquefois les deux mots coexistent, mais ils se pénètrent, l'un entre dans l'autre, c'est le cas du phénomène de l'infixation ; un mot s'entrouvre, l'autre mot y entre tout entier ; quelque énergique que soit cette fusion, elle

laisse reconnaître les éléments ; elle est donc inférieure au syncrétisme proprement dit.

Le syncrétisme peut s'affaiblir encore, un des mots peut s'infixer non plus entre les molécules de l'autre mot, mais entre un mot et l'enclitique qui le précède ; c'est le cas de la conjugaison objective.

Telles sont les deux faces principales du concrétisme : 1° le concrétisme proprement dit et 2° le syncrétisme. Le premier consiste à individualiser de plus en plus l'idée déjà tangible, le second à exprimer par un seul mot l'idée concrète et l'idée abstraite réunies.

Maintenant il faut nous porter à un point plus élevé et faire la synthèse des diverses manifestations du concrétisme.

Le concrétisme consiste 1° à individualiser les objets ou les actions perceptibles par les sens, de manière à exprimer, autant que possible, chaque objet particulier seul, ou chaque acte particulier seul, dans son ensemble, sans y rien ajouter, et sans en rien distraire, c'est le concrétisme proprement dit, exemple : l'emploi de termes nombreux pour exprimer le *chêne* suivant ses diverses espèces, sans qu'on puisse exprimer le mot générique *chêne* ; l'emploi de termes nombreux pour exprimer l'action de *manger* de telle ou telle manière sans qu'on puisse dire manger en général, 2° à individualiser et rendre ainsi tangibles les idées abstraites, 3° à convertir l'idée abstraite en idée concrète. Les deux derniers numéros demandent quelque explication.

Le concrétisme parvient à individualiser et rendre tangibles les idées abstraites par trois moyens différents. Le premier est l'emploi du syncrétisme que nous venons de décrire. Le second consiste à ne permettre à l'idée abstraite de s'exprimer qu'en s'appuyant sur une idée concrète jointe ; tel est le cas dans les langues Algonquines, le Nahuatl etc. où l'on ne peut dire : *frère*, mais seulement *mon frère*, *ton frère* etc. et où l'on ne peut exprimer l'idée du verbe considérée comme abstraite qu'en y analgamant une idée de substance (verbe algonquin). Le troisième moyen consiste à ne permettre d'exprimer l'idée abstraite

qu'en la joignant à une idée abstraite-concrète servant d'intermédiaire et pour ainsi dire de pont entre cette idée et une autre idée complètement concrète ; c'est le cas du déterminant numéral.

Enfin le concrétisme qui consiste à convertir l'idée abstraite en idée concrète existe dans les langues non formelles et constitue l'informellisme que nous décrirons plus loin en détail. Il s'agit essentiellement de la confusion primitive entre diverses parties du discours, en particulier entre le substantif et le verbe. L'être isolé ou l'action isolée sont abstraits vis-à-vis de l'être en action. Aussi beaucoup de langues dans leur premier état traitent-elles le verbe comme un substantif, remplaçant le nominatif par le génitif.

Lorsque les mots sont concrets dans toutes les langues et par la force des choses, comme par exemple le nom propre, il n'y a plus lieu d'y constater le caractère concret de tel esprit ou de telle race. Le concrétisme d'une langue consiste seulement à rendre concret ce qui était abstrait, ou plus concret ce qui l'était déjà.

Dans l'évolution du langage c'est le concrétisme qui précède, puis peu à peu l'abstrait gagne du terrain ; puis on cumule l'abstrait et le concret, c'est ce qui fait sous certains égards ressembler le dernier état au plus ancien. C'est ainsi que le sauvage a une foule de mots pour exprimer une action faisant partie de ses occupations habituelles, mais n'a pas de termes généraux pour cette action. Chez les peuples plus civilisés le terme général absorbe les termes particuliers ; chez les peuples très civilisés, les deux coexistent, l'un pour la langue générale, l'autre pour la langue technique.

Tel est le concrétisme. Un fait singulier apparait dans la branche syncrétique, que nous devons signaler en terminant. Dans la composition certains peuples remplacent les deux noms composants par un mot unique. C'est ainsi que l'Allemand dit *fingerhut*, (chapeau de doigt), tandis que le français dit *dé*, que l'Allemand dit *handschuh* (soulier de main) tandis que le français dit *gant*. Le premier mode est plus primitif, par

conséquent, s'annonce comme plus concret, cependant l'expression française individualise davantage. Comment est-elle donc plus abstraite ? C'est que dans la réunion de deux idées, toutes les deux concrètes, il n'en est plus de même que dans celle de deux idées, l'une concrète, l'autre abstraite ; la réunion des deux termes imprime déjà une certaine abstraction, c'est ainsi qu'en Chinois : *frère aîné + frère cadet = frère*, cependant la base concrète subsiste encore, mais cette base est enlevée si à la place de la composition on emploie un mot unique distinct du mot générique.

Il ne faut pas confondre, par ailleurs, nous l'avons dit déjà, le syncrétisme de fond avec le syncrétisme de forme, ils sont bien différents. Il y a syncrétisme purement morphologique lorsque les différentes idées abstraites, ou bien une idée abstraite et une concrète, viennent à se confondre d'une manière hystérogène dans le même mot. Par exemple, en latin et en grec la même désinence dans les déclinaisons finit pour marquer à la fois le genre, le nombre et le cas, c'est le résultat de la fusion mécanique des indices de toutes ces catégories. Quelquefois, c'est celui de l'existence de doublets, dont l'un, par exemple, est employé pour le singulier, l'autre pour le pluriel, de là, le celto-breton *den*, l'homme, pluriel *tud* ; le grec τρεχω, aoriste εδραμον etc.

Il en est de même du concrétisme. A côté de celui primitif, s'attaquant à la pensée elle-même, il y en a un qui ne s'attaque qu'à l'expression. C'est au moyen des doublets qu'il s'est introduit ; on s'empare de ceux-ci pour faire exprimer à chacun une nuance de la même idée, et comme les synonymes primitifs sont nombreux, on peut en même temps faire exprimer à l'un d'eux l'idée générique. L'expression qui donne la nuance est bien concrète, mais comme l'expression abstraite existe à côté, la langue s'est simplement enrichie et n'est pas devenue concrète.

TROISIÈME CHAPITRE.

De l'enveloppant et du développant.

L'ordre de la pensée fait partie de la pensée elle-même, et non pas seulement de son expression. Sans doute, nous avons établi ailleurs que les relations, par exemple, s'expriment par 1°, 2°, 3°, c'est-à-dire par l'ordre des mots. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. Il s'agit de savoir dans quel ordre on pense les idées. Or, cet ordre diffère essentiellement suivant les peuples.

C'est dans la syntaxe statico-dynamique et dans la dynamique qu'il sera plus curieux de suivre cet ordre. Mais nous en trouvons le principe dès la syntaxe statique et il faut tout de suite le définir.

L'ordre qu'on envisage ici est d'abord directement la question matérielle de savoir si dans une proposition, par exemple, un peuple commence par où l'autre finit, en d'autres termes, de distinguer l'ordre direct et l'ordre inversif. Cela a son importance dans la syntaxe dynamique, où il s'agit de la proposition tout entière, par conséquent de la position respective du verbe et du sujet. En syntaxe statico-dynamique, on s'occupe de la position directe ou inverse du mot complété vis-à-vis des compléments, et en syntaxe dynamique, de la position respective du composant déterminant vis-à-vis du déterminé dans la composition. En outre, cette position diverse ou inversive a son caractère spécialement psychique, celui d'être développant ou enveloppant. Le caractère développant s'attache à l'ordre direct et le caractère enveloppant à l'ordre inverse.

Nous sommes obligés de donner quelques exemples de syntaxe dynamique et de syntaxe statico-dynamique, avant de traiter, ce qui est notre sujet actuel, la syntaxe statique, pour mieux faire comprendre les principes.

Lorsque dans une proposition je commence par le sujet et ses compléments, pour finir par le verbe et les siens, je suis

l'ordre direct, car on doit penser l'être avant de penser l'être en mouvement, ou le penser simultanément ; mais penser l'idée du mouvement de l'action, avant celle de l'être qui l'affecte n'est pas naturel, aussi verrons-nous que peu de langues vont jusques là, quel que soit d'ailleurs le système qu'elles suivent en statico-dynamique. Si cependant la proposition commence avec le verbe et finit par le sujet, il en résulte que dans la disposition psychique de celui qui parle, on ne veut dire que le tout ensemble : verbe et sujet, et pour cela, afin d'avoir, autant que possible, l'expression simultanée, il faut commencer par le mot qui présente, étant seul, le sens le plus incomplet ; or, ce mot est le verbe : si je dis, par exemple, Primus vient, je puis m'arrêter après : Primus ; j'aurai alors une idée différente du tout, mais qui existe par elle-même, quoiqu'incomplète ; si, au contraire, je dis : *vient Primus*, je ne puis m'arrêter après *vient*, ou je n'ai aucune idée entière, même différente. Si donc je veux penser d'un seul trait ces deux idées : *Pierre* et *vient*, il vaut mieux dans ce but commencer par *vient* ; j'aurai après ce mot quelque chose de plus incomplet, qui appellera plus vite ce qui l'achève. Donc l'inversif est plus enveloppant que le *direct*, il est *holophrastique*. Le direct, au contraire, développe plus lentement et partiellement la pensée.

Si de la syntaxe dynamique nous passons à la statico-dynamique, le *processus* devient encore plus sensible. Dans les rapports entre une idée et celles subordonnées qui la complètent, il peut y avoir deux ordres : le direct où le déterminé passe avant le déterminé : *le fils de Primus*, et l'inverse où le déterminant passe avant le déterminé : *de Primus le fils* ; les diverses langues se sont réparti ces deux systèmes, cependant le second est plus fréquent.

Le caractère psychique est bien différent dans les deux cas. Lorsque je dis : *le livre*, j'ai une idée qui n'est pas adéquate à l'idée totale, mais qui cependant peut se penser par elle-même ; il n'en est plus de même quand je commence par : *de Primus*. Alors il me faut vite achever ; mon esprit est suspendu, l'ordre est enveloppant. Il l'est bien plus encore si les compléments

sont très nombreux, par exemple, en Manchou, dans cette phrase : Galitée pays de Nazareth nommée ville dans habitant David roi de fils Joseph nommé homme-à-fiancée Marie nommée femme. C'est juste le contre-pied du français : une femme nommée Marie fiancée à homme nommé Joseph fils de roi David habitant dans ville nommée Nazareth du pays de Galilée. Le membre de phrase est retourné mot à mot.

De même, le verbe vis-à-vis de ses compléments subit les deux mêmes positions, il les précède ou les suit en bloc ; s'il les précède, l'action apparait en premier lieu avec son sujet. puis on voit se dérouler peu à peu les effets de cette action, d'abord la personne qu'elle affecte directement (accusatif), puis celles plus éloignées (datif, ablatif), enfin ceux qu'elles concerne de plus loin, ou les milieux où elle se passe. La phrase se déroule. Dans le cas contraire, c'est le complément le plus éloigné qui apparait le premier, avec sa marque de complément ; l'attention est avertie seulement, puis un complément moins éloigné s'approche, puis un plus direct, et l'esprit n'est même pas à demi-satisfait, il est tout-à-fait en suspens ; enfin apparaît le verbe qui seul donne la clef, quelquefois d'une longue phrase. L'ordre est renversé en même temps, la proposition, au lieu de se dérouler, s'enroule, l'ordre est enveloppant.

Quelquefois c'est à la fois le substantif qui s'enroule ainsi avec ses compléments, et le verbe qui s'enroule avec les siens ; la proposition ne contient que deux idées qui en remorquent chacune une foule d'autres, elle s'avance lourdement, de plus en plus pesante, se serrant, se comprimant à mesure, forçant la pensée à se précipiter pour décharger son effort.

Bien plus, les relations entre le sujet et le verbe peuvent en même temps être renversées, et l'on arrive en syntaxe dynamique et statico-dynamique à l'ordre suivant :

complément circonstanciel du verbe + complément locatif, + complément indirect, + complément direct, + verbe + complément indirect de l'adjectif, + adjectif qualifiant le mot suivant + mot au génitif, + mot au génitif gouvernant le précédent + sujet.

Tout ce processus, remarquons le bien, est purement psychique, il ne dépend ni des mots, ni de la manière d'exprimer la pensée. Peu importe que les relations entre idées s'expriment par des mots vides, ou par la flexion, ou par l'ordre forcé entre les mots, ou par l'accord, ou de toute autre manière ; peu importe que les mots restent écartés les uns des autres (analytisme) ou se rapprochent jusqu'à se fondre (polysynthétisme), le *processus* psychique est le même, il consiste dans la différence du direct et de l'inversif, on constate aussi bien dans le Manchou et dans l'Allemand moderne à mots vides que dans les langues Américaines où les mots de substance se heurtent directement le procédé enveloppant ou inversif, et l'on constate l'ordre contraire aussi bien dans le français à mots vides que dans les langues qui ne les possèdent pas.

Venons maintenant à l'emploi de ces deux ordres différents dans la syntaxe statique. Ici le domaine est moins étendu. Ce n'est que dans la composition et la dérivation, et dans la formation des différents concepts de détermination, qu'on peut l'étudier.

Dans la composition, il y a ordre direct, c'est-à-dire, développant, toutes les fois que le déterminé précède le déterminant ; il y a ordre enveloppant, au contraire, toutes les fois que le déterminant précède le déterminé. Tous les mots composés français sont à ordre développant et direct, tous les allemands sont à ordre enveloppant.

Dans la dérivation, telle est la différence entre la préfixation ou préposition d'une part, et la suffixation, ou post-position de l'autre. Certaines langues préfèrent la première ; certaines autres, la seconde. Mais il faut remarquer, ce qui parait singulier, que ce sont les langues développantes qui préfèrent la préfixation, que ce sont les enveloppantes qui préfèrent la suffixation. C'est qu'en effet c'est l'affixe qui gouverne le substantif dérivé, et qui joue vis-à-vis de celui-ci le même rôle que le mot dominant vis-à-vis du mot au génitif.

Dans la formation du genre, du nombre et de la détermination dans les substantifs, on peut employer un affixe, et cet

affixe peut précéder ou suivre. C'est ainsi que l'article est préfixé en français et suffixé en Valaque.

Dans la formation des degrés pour l'adjectif, du temps absolu, du mode absolu et de la voix absolue dans les verbes, lorsqu'on emploie des affixes, ces affixes sont tantôt préposés, tantôt postposés.

En un mot, dans toute réunion de deux idées dans un seul mot, objet de la syntaxe statique, l'ordre peut être développant ou enveloppant.

Ces deux ordres correspondent à des dispositions ethniques essentielles et pénètrent dans le tréfond de l'esprit humain. La pensée, le cerveau lui-même, est affecté profondément par l'ordre divers de la pensée. Suivant qu'ils suivent l'un ou l'autre système, les hommes pensent, pour ainsi dire, au rebours les uns des autres. De là, cette locution d'holophrastique souvent inexacte dans son application, mais qui décrit bien le *processus*. Le sauvage pense tout à la fois ; l'homme illettré veut tout dire d'un coup et de là vient qu'il ne peut s'exprimer ; au lieu de dérouler sa pensée, il l'enroule, quelquefois en un écheveau inextricable ; l'homme plus instruit peut tenir le fil parce qu'il le dévide peu à peu, il commence par l'essentiel qui forme le point d'appui, et tout vient de soi-même. Les langues développantes sont extrêmement claires, c'est ce qui fait que le Chinois se comprend malgré des procédés rudimentaires d'expression. Lorsqu'à cet ordre développant se joint, comme en Français, le système analytique, la distinction nette des mots, la clarté, est à son maximum, et avec elle toutes les heureuses conséquences de cette qualité maîtresse.

Entre ces deux ordres : l'inversif et enveloppant et le direct et développant, il y a un ordre mixte qui a existé dans plusieurs langues, c'est l'ordre oratoire ou libre. En général, les langues parcourent cette évolution : 1° ordre enveloppant, 2° ordre libre, 3° ordre développant. Dans l'ordre libre on met telle idée où l'on veut, on peut même la séparer des autres idées auxquelles elle se rapporte, cela est souvent possible grâce aux règles grammaticales de l'accord et aux flexions

claires de la déclinaison et de la conjugaison. Tandis que le français suit l'ordre développant forcé, et l'allemand l'ordre développant forcé, le Russe pratique l'ordre libre. Il en était de même du latin. Mais M. Bergaigne a prouvé que l'ordre dans celui-ci, fut d'abord obligatoirement enveloppant, puis qu'il devint libre, mais jamais tout-à-fait. On y trouve des fossiles comme *me-cum*, *vobis-cum* qui prouvent l'antériorité du système enveloppant. C'est la variété des flexions qui permit l'ordre libre. Pendant ce temps l'esprit changea d'orientation, on pensa le principal avant l'accessoire et l'ordre devint développant. La perte des flexions rendit ensuite ce dernier ordre forcé.

Nous avons dit que le préfixe est d'ordre enveloppant, et le suffixe d'ordre développant ; entre les deux, il y eut l'infixe qui est intermédiaire entre les deux, qui le plus souvent vient du préfixe, et forme un cas exceptionnel.

L'ordre direct et l'ordre inversif ne sont ni concrets, ni abstraits à proprement parler, car ils appartiennent à un autre ordre d'idées, cependant on peut dire que l'ordre inverse ou enveloppant a une teinte indéniable de concrétisme, car dans cet ordre on pense d'un bloc, avec le moins de distinction possible entre les idées, de même que dans le système concret on voit un objet en bloc, sans aucune distinction entre ses éléments ou entre ses qualités.

Telles sont les diverses manières de penser les idées. Pénétrons maintenant jusque dans l'idée elle-même, ou jusque dans l'esprit qui la conçoit, pour en apercevoir la formation et les dernières racines, pour voir aussi l'état rudimentaire dans lequel elle a apparu primitivement.

(*A suivre.*) R. de la Grasserie.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

(Suite).

Touloun conquit toute l'Asie depuis la Corée jusqu'à l'Europe ; c'est à la suite de ces conquêtes que différentes tribus hunniques chassées de leurs habitats par ces nouveaux envahisseurs se précipitèrent sur l'Europe (invasion d'Attila en 430), sur le Caucase (Huns Kidarites) et dans la Transoxane (Huns blancs Ephthalites).

Le pays que les Ye-tha-i-li-to ou Ye-tha envahirent tout d'abord et qui est situé entre l'Yaxarte et l'Oxus était occupé depuis cinq siècles par les Yue-tchi ou Kouchans. Il est inutile de rappeler ici l'histoire, bien connue depuis De Guignes, de l'arrivée des Yue-tchi en Sogdiane d'où ils chassent les *Ssé* ou *Sakas* et leur conquête de la Bactriane (1) en l'an 129 avant J.-C. Cent ans plus tard ils s'emparent de la Kophène, puis pénètrent dans le nord de l'Inde sous le nom de « Kouchans » (*Kao-tchang* ou *Kouei-chang* nom d'origine de la principale tribu qui devint maîtresse de tout l'empire Yue-tchi quelques années avant l'ère chrétienne). Les auteurs chinois leur donnent

(1) V. ma *Notice géographique et historique sur la Bactriane*. Paris 1887. Le Mémoire de De Guignes intitulé *Recherches sur la destruction du royaume de Bactriane par les Scythes* se trouve dans le tome XXV (1759) des Mémoires de l'ancienne Académie des Inscriptions.

plus spécialement le nom de *Ta Yue-tchi* « les grands Yué-tchi » pour les distinguer des petites (*Siao*) dynasties qui se forment beaucoup plus tard avec les débris du grand peuple. Ainsi que nous l'avons dit, le mot de *Kouchans* est le seul que connaissent les auteurs arméniens pour désigner les touraniens de la Transoxane ; c'est aussi le seul qui est employé par les historiens postérieurs sans se rendre bien compte de la valeur ethnographique qu'il comporte. C'est seulement par les auteurs chinois depuis les travaux des savants De Guignes et Abel Remusat, que nous connaissons le vrai nom du peuple qui pendant cinq siècles a occupé tout le territoire entre le Gange et la mer Caspienne et qui après la conquête de l'Inde, avait reçu des anciens le nom d'*Indo-Scythes*. Grâce aussi aux monnaies découvertes vers 1832 et depuis dans les pays occupés autrefois par les Yué-tchi, on a pu compléter les renseignements fournis par les écrivains chinois et c'est ainsi qu'on a pu déchiffrer sur les médailles de Kadphisès, Kadaphès et de Kanishka le nom *Kouchans* de la dynastie (1).

Les grands Yué-tchi ou Kouchans sont restés en possession du pays conquis par eux jusqu'à l'arrivée des Ye-tha. On a cru longtemps que les Yué-tchi et les Ye-tha ne formaient qu'un seul peuple et même que ces deux mots n'étaient que deux transcriptions chinoises d'un seul et même ethnique (2). Cette opinion, soutenue autrefois par des savants éminents est aujourd'hui abandonnée, car les historiens chinois sur lesquels on s'était appuyé pour soutenir l'identité des deux peuples, les distinguent au contraire d'une manière positive et en donnent des descriptions toutes différentes (3). Nous avons dit au point de vue de l'appellation que les deux noms *Yue-tchi* et *Ye-tha* ne peuvent être confondus car ce dernier n'est qu'une abréviation chinoise du nom du chef de la tribu Ye-tha-i-li-to devenu

(1) V. *Chronologie et Numismatique des Rois Indo-scythes* par E. Drouin. Paris 1888. — A. Stein *Zoroastrian Deities on indo-scythian coins*, London 1887.

(2) Vivien St Martin *Les Huns blancs* 1849, p. 64.

(3) V. Ed. Specht, mém. cite — Klaproth *Tableaux historiq. de l'Asie* 1826, p. 134 et 233.

plus tard le nom de la famille régnante et, par suite, le nom du royaume.

Les grands Yue-tchi furent vaincus par les Ephthalites qui occupèrent à leur tour d'abord la Sogdiane, puis le Khvarizm, puis la Bactriane, la Kophène et enfin le nord de l'Inde. Cette occupation dura environ 125 à 130 ans (425 à 557). Pendant cette période, les Kouchans ne disparurent pas de l'histoire car il resta de petites principautés dans le haut Oxus et dans le Ferghana, dont les auteurs chinois nous ont conservé la mention (1), et comme nous l'avons dit, c'est de ces débris du grand empire Kouchan que sont sortis au VI[e] S. les *Siao Yue-tchi* de Peshâver, de Kâboul et du Sedjestân.

XI. Pendant que les Hoa ou Yetha chassés par les Jouan-Jouan franchissent l'Yaxarte pour pénétrer dans le Sud, un autre peuple contraint aux mêmes migrations, se dirige vers l'Ouest, au Nord du lac Aral par le désert de Karakoum, les steppes de l'Oural et du Volga, puis, contournant la mer Caspienne descend jusqu'au Caucase vers les défilés de Derbend (2). Ce sont les Huns noirs ou *Kidarites* des Byzantins qui font leur apparition sur les frontières de la Perse du côté du Caucase et inquiètent les pays tributaires de l'empire grec, comme la Lazique, l'Ibérie et une partie de l'Arménie. Les défilés du Caucase appelés par les contemporains « Portes des Huns », Portes de fer », « Portes des Alains », Portes de Djore » etc. étaient défendus contre les invasions du Nord par des forteresses dont la plus célèbre était celle que les Arméniens appelaient *Virapahak* « rempart d'Ibérie » (Ἴουροειπααχ des grecs). Les Kidarites s'étant emparés de cette place, Péroze dirigea contr'eux, en l'an 464, une expédition qui nous est racontée par Priscus (πρὸς Οὔννους πολεμον τοὺς Κιδαρίτας λεγομένους) (3). Plus loin, le même historien parlant de la guerre entre les

(1) V. Abel Rémusat *Nouveaux mélanges asiatiques* 1829, t. I, p. 186 et sq.

(2) C'est la route par où ont passé Valentin, Zémarque et les autres ambassadeurs de Byzance auprès du grand Khaqan des Turcs aux VI et VII[e] siècles.

(3) Excerpta e Prisci Historiâ, édit. de Bonn 1829, p. 159 et sq. V. aussi dans le Recueil de C. Müller (t. IV, p. 102) un autre passage de Priscus qui manque à l'édition de Bonn.

Perses et les Ephthalites sous le même Peroze, emploie pour désigner ces derniers l'expression de *Kidarite* (v. infrà § XXIV). Cette confusion faite par Priscus a été suivie par les historiens modernes De Guignes, Lebeau, etc. et reproduite par M. Noeldeke dans sa traduction de Tabari (1), et par Sir A. Cunningham dans ses récentes études sur les peuples Sakas et Ephthalites (2). Pour ces savants le mot *Kidarite* ne serait qu'une altération de *Hidalite*; mais il est bien difficile d'admettre que Priscus qui était contemporain des évenements qu'il raconte, ait pu se tromper ainsi; il serait plus probable de penser que, en 464, le mot *Ephthalite* n'avait pas encore pénétré dans la langue grecque (on ne le trouve en effet pour la première fois que dans Procope) et, qu'à défaut d'expression propre pour désigner les Huns du Khvârism et de l'Oxus, Priscus a employé le mot de *Kidarite* qui était le seul qu'il connût alors. Procope quand il parle des Huns du Caucase ne se sert que du mot *Huns* (3). Jean d'Antioche qui vivait au VIIe siècle semble confondre les Huns du Caucase avec les Ephthalites et il les comprend sous l'appellation commune de *Kadisènes* (Καδισηνούς λεγομένους Οὔννους) (4). Ce mot pourrait s'appliquer à la rigueur aux Huns du Caucase car depuis plusieurs siècles (même du temps d'Eratosthène au dire de Strabon XI, 6) il y avait au Sud de la mer Caspienne un peuple qui portait le nom de Kadusiens que l'historien Agathias (édit. Bonn p. 123) cite également comme tribus voisines de la Perse. Josué le Stylite, écrivain syriaque du commencement du VIe siècle, cite également les *Kadusiens* et les *Tamouriens* qui se révoltent sous Kobâd et s'emparent de Nisibe en Mésopotamie. Ce ne peut être évidemment que les Kidarites car Josué, quand il veut désigner les

(1) *Geschichte der Perser* etc. p. 115 note. Cette opinion était également partagée par M. Garrez dans son article sur le Bundehesh de Justi (*Journ. asiat.* 1869), mais depuis il en avait reconnu l'inexactitude.

(2) V. notamment son dernier mémoire *Ephthalite or white Huns* dans les *Transactions of the Ninth international congress* London 1892, p. 222. — V. ma *Notice sur les Huns*. p. 13.

(3) A propos de Ambazouk leur roi, lorsqu'il offrit à Anastase le fort Virapahak v. *De Bello Persico*, édit. Bonn, p. 48.

(4) V. C. Müller, *Fragments des Histor. grecs*, t. IV, p. 28.

Ephthalites (expression qu'il ne connait pas) se sert du mot Huns (*Hounoïé*) (1).

XII. Je voudrais maintenant donner quelques renseignements géographiques sur les contrées occupées par les Ephthalites :

D'une manière générale on peut dire qu'ils étaient maîtres de tout le territoire occupé avant eux par les Kouchans et qui s'étendait du fleuve Yaxarte à la mer Caspienne, comprenant par conséquent la Sogdiane et la Khovarezmie ou Khvârizm et, au Sud de l'Oxus, la Bactriane ou Tokharistan des auteurs orientaux. Le point difficile est de déterminer les limites du côté de la Perse. Il est certain que ces limites n'ont jamais été bien certaines et qu'elles ont varié souvent, suivant l'issue des guerres qui ont existé entre les deux peuples, notamment sur les frontières de l'Iran oriental entre le Khorassan et la Kophène (l'Afghanistan actuel). Il y a quelques provinces pour lesquelles il ne peut pas y avoir de doute. Ainsi la Margiane dont la capitale était Merv a de tout temps appartenu à la Perse depuis la conquête faite par Mithridate Ier, tandis que la Bactriane proprement dite est toujours restée dans les possessions touraniennes (grands Yue-tchi, Kouchans, Ephthalites). Dans les récits des guerres avec les Ephthalites, Balkh est la ville des Huns. Cette ville (l'ancienne Bactres, moderne Mazur-i Chérif) est située sur une rivière, la rivière de Bactres (2), qui tombait autrefois dans l'Oxus non loin de Kilif et qui aujourd'hui se perd dans les sables. A l'Ouest de la Bactriane se trouvait la Margiane, puis le Khorassan qui avaient pour limite au Nord une partie de l'Oxus, puis le Khvârizm. Le Khorassan était

(1) Josué le stylite, édition et traduction française de l'abbé P. Martin. Leipzig 1878, p. XV et XXII. La chronique de Josué, écrite vers l'an 512 s'arrête à l'année 504 ou 505 sous le règne de Kobâd. — Sur cette question des Kadisènes v. Noeldeke *Die Kadischäer* (Z. D. M. G. 1879 p. 157).

(2) L'ancien Icarus ; il est désigné dans le *Bundehesh* sous le nom de *Balkhroud* comme se jetant dans le *Vehroud* (*Oxus*, en arménien *Vehrot*), v. Garrez dans *Journ. asiatiq.* février 1869.

Pour les limites de l'empire Sassanide et des régions Touraniennes, v. la carte *Oströmisches Reich und Westasien* etc. dans l'Atlas de Spruner-Menke, Gotha, J. Perthes 1871.

séparé du Khvârizm (ancienne Hyrcanie et Khovarezmie jusqu'au lac Aral) 1° du côté de la mer Caspienne par le fleuve Atrek (le Σωκανδα de Ptolemée) ou par le fleuve Gourgân (le Μαξερα du même géographe) qui sortent du Sud des monts Balkhan (mod. Kouren-dagh et Kopet-dagh) et ont un cours à peu près parallèle pour tomber tous deux dans la Caspienne (1), 2° soit par l'ancien lit de l'Oxus se dirigeant vers la même mer, soit par la rivière Ongouz qui partait de l'Oxus, aux environs de Amol (Amou, Amouï ; mod. Tchardjouï) et se dirigeait à l'Ouest pour se perdre dans l'Aria palus d'Hérodote. L'existence d'une barrière naturelle ancienne (outre le désert) est certaine, car le Khvârizm est resté isolé du monde en dehors de toutes les conquêtes sassanides et de toutes les guerres du Tourân.

XIII. La question de l'ancien lit de l'Oxus (zend *Vaksha*, chin. *Fo-tsou*, ar. *Djihoun*, turk *Amou-daria*) tombant dans la mer Caspienne au lieu de finir dans le lac Aral, et aussi celle du cours de l'Yaxarte (Tanaïs, Araxe, Silis des anciens ; chin. *She-ho*, turk *Sir-daria*) qui se confondait avec l'Oxus ont donné lieu à de savantes études. Je citerai seulement l'ouvrage de M. De Goeje (2) et le mémoire de M. Edouard Blanc (3).

En 1888 un ingénieur étranger au service de la Russie, M. Lesser, a reconnu l'existence d'une première dépression dans le sable, partant de la rive gauche de l'Oxus près de Amol et se dirigeant vers l'Aria palus sorte de lac desséché dont on voit encore les traces, c'est l'ancien lit de l'Ongouz dont nous avons parlé plus haut. D'autre part, une commission

(1) Lors de l'expédition russe en Transcaspienne, le général Komaroff a visité et reconnu toute l'ancienne ligne de fortification le long de l'Atrek.

(2) *Das alte Bett des Oxus*, Leide 1875. L'ouvrage est excellent mais la carte est insuffisante. — V. aussi : Zimmermann, *Denkschrift über den unten Lauf des Oxus zum Karabugas-Haff des Caspischen Meeres* 4° Berlin 1845, et A. Jaubert *Mém. sur l'ancien cours de l'Oxus* dans le *Journ. asiatiq.* Décemb. 1833.

(3) *L'Hydrographie du bassin de l'ancien Oxus* (avec une bonne carte) dans le Bulletin de la Sociéte de geographie. Paris 1892. p. 281 sq. — Consulter aussi Herbert Wood *The shores of Lake Aral*, avec de tres bonnes cartes, London 1876 — et H. Moser l'*Irrigation dans l'Asie centrale*. Paris 1894, ouvrage fort intéressant et écrit avec une grande compétence.

scientifique russe qui vient de passer trois ans dans le Turkestan (1888 à fin 1890) pour examiner s'il ne serait pas possible de rétablir l'ancienne voie fluviale de la Caspiennne à l'Oxus, a retrouvé les traces d'une seconde dépression du sol établissant l'existence d'un autre lit partant de Kraznovodsk sur la mer, se dirigeant, au N. E., vers le Sud de l'Aral par les lacs de Sari-Kamish et, de l'autre côté de l'Oxus, l ancien lit de l'Yani-daria qui réunissait autrefois ce fleuve avec l'Yaxarte.

Enfin une troisième dépression, moins connue et marquée, mais d'un développement parait-il beaucoup plus long, aurait, suivant d'autres traditions locales, servi de lit à l'Oxus depuis Kilif ou depuis Khodja Saleh (plus en amont que Tchardjouï) jusqu'à la Mer Caspienne près Ouzoun-Ada. Cette dépression porte le nom de Kilif-Daria. C'est peut-être dans cet ancien lit que se jetaient autrefois le Tedjen ou Heri-roud (ancien Arius) et le Murghâb (anc. Margus) qui aujourd'hui se perdent dans les sables. (Ed. Blanc p. 300).

Ces déplacements dans le cours des fleuves sont dûs à l'envahissement des sables et à l'obstruction des embouchures, comme aussi à la sterilité qui en a été la conséquence.

A quelle époque ont-ils eu lieu ? C'est ce sur quoi les géographes anciens et arabes n'ont rien de certain. M. De Goeje, et avant lui A. Jaubert, ont extrait tous les passages des auteurs musulmans relatifs à la mer d'Aral et à la mer Caspienne mais, comme le fait remarquer Jaubert, jusqu'au Xe siècle de notre ère, la configuration et même l'existence du lac Aral restent complètement ignorées. C'est Ibn Khordadbeh le plus ancien des géographes arabes (il écrivait en 865 de J. C.) qui nous dit que le Djihoun se jette dans la mer de Djordjân ou mer Caspienne, et Yakûbi, autre géographe qui écrivait quelques années après (en 891) dit de même que le Djihoun se jette dans la mer Caspienne qu'il appelle aussi mer de Daïlam. Ces deux assertions des auteurs arabes perdent de leur valeur si l'on songe qu'à leur époque ils ne distinguaient pas la mer Caspienne du lac Aral et qu'ils considéraient ce dernier comme une prolongation de la mer Caspienne. Les relations des géographes postérieurs

ne sont pas moins confuses et incertaines. Il n'y a que l'examen scientifique du sol qui puisse apporter quelque lumière sur cette question obscure et nous avons vu quels sont les résultats auxquels les savants russes sont arrivés.

XIV. Les frontières de la Perse du côté des Ephthalites étaient défendues par une série de forteresses (1) dont il est souvent question dans les auteurs et que les Sassanides entretenaient avec autant de soin que celles qui gardaient les défilés du Caucase (2). Le fort dont il est parlé le plus souvent et qui était probablement la clef de la mer Caspienne était la ville de *Gourgân* d'Hyrcanie, sur le fleuve de ce nom. Procope l'appelle Gorgô (Γοργω). Gourgân appartenait à la Perse depuis Ardeshir Babekân, ce fut une de ses premières conquêtes vers l'an 230 de J. C ; et ses successeurs en firent un poste de défense contre les invasions du Nord-Est. Cette ville n'est pas mentionnée dans les géographes grecs à moins que ce ne soit *Zadracarta* dont l'emplacement n'est pas certain et que l'on croit être la moderne Asterabâd qui est du reste dans le voisinage. Une autre place forte dont il est aussi question principalement chez les auteurs arméniens était la ville de *Abrashahr* le pays d'origine des Parthes (l'ancienne Nissa, mod. Nishapour) — puis Merv (Antiochia Margiana sur le fleuve Margus, mod. Murghâb) la Mourou de l'Avesta. Comme nous l'avons dit Merv fut toujours en la possession des Sassanides, c'était un poste de frontière qui ne paraît pas avoir jamais été occupé, si ce n'est temporairement, par les Ephthalites.

XV. Le Khvârizm (ancienne Hyrcanie et Khorasmie) était un pays qui s'étendait sur une longueur de plus de cent lieues entre les Monts Balkhân et le lac Aral. Ptolémée a laissé la

(1) On a retrouvé à Kizil Alân, sur les frontières du Turkestan, des vestiges d'une muraille construite par Khosroès Anouchirvân le long du fleuve Gourgân jusque sur le bord de la mer Caspienne. Ces vestiges consistent en débris de brique *rouge* (*kizil* en turk) qui forment de petits monticules ou *tépé*. (Exploration du général Komaroff) — v. Tabari II, p. 158.

(2) Sur la géographie caucasique à l'époque de Justinien lire les notes qui accompagnent la traduction des *Anecdota* de Procope par Isambert 1856, p. 605 et sq. Ce savant a parfaitement distingué les Huns du Caucase des Huns Ephthalites.

description de cette province qui longeait la mer Caspienne et qui était arrosée par trois fleuves se jetant dans cette mer : Le Maxera, le Socanda et l'Oxus (voir suprà). Les peuples qui l'habitaient étaient les Μάξηραι, les Ἀσταβηνοί et les Χρῆνδοι. Ptolemée cite une douzaine de villes dont aucune ne pourrait être identifiée aujourd'hui. Avant l'invasion arabe la capitale du Khvârizm était *Kâth* (appelée aussi Shahristân « capitale » dans la langue (iranienne) du pays) sur la rive droite de l'Oxus, qui était peut-être la Ὑρκανία μητρόπολις de Ptolémée. Plus tard après la conquête musulmane la capitale fut transportée à Djordjania dont l'emplacement est incertain. La partie nord du Khvârizm ne fut probablemement jamais occupée par les Ephthalites, elle était trop éloignée et échappait par sa situation même à toute idée de conquête. Les habitants formaient un peuple à part au teint blanc et rose, distinct des autres races de la Transoxane (1). La partie méridionale de cette contrée était au contraire sur la route du Turkestan. C'était à Amol ou Tchardjoui sur l'Oxus qu'était le passage du fleuve pour entrer dans la Transoxane ou pour en sortir ; c'est par là comme nous le verrons, que se dirige l'armée de Péroze dans sa première campagne contre les Ephthalites. Cette portion sud du Khvârizm a donc pu être occupée de tout temps par les Touraniens maîtres de la Sogdiane ou tout au moins a-t-elle été le théâtre de toutes les guerres entre les deux peuples.

Firdousi cite le Khvârizm mais il donne surtout des noms de villes ou de pays pour la Sogdiane. En fait de fleuves il ne connaît guère que le Djihoun. « J'ai coloré en rubis avec du sang l'eau du Djihoun » dit le Khagan de la Chine (le Khagan des Turcs) dans sa lettre à Khosroès Anouchirvan (*Livre des Rois* t. VI p. 259). C'est toujours sur les bords de ce fleuve que se passent les grands mouvements d'armée, c'est là qu'était la fameuse colonne érigée par Bahram Gour et qui servait de limite

(1) Telle est la remarque de Mokaddessi auteur arabe du XI[e] s. cité par de Goeje *Das alte Bett des Oxus*, p. 109. — Sur l'histoire légendaire du Khvârizm v. E. Sachau *Zur Geschichte und Chronologie von Kwârizm* Wien 1873. Abd-ul-kerim *Hist. de l'Asie centrale* trad. Schefer et Riza Qouly Khan *Relation de l'ambassade au Kharezm*.

entre l'Irân et le Tourân. Firdousi cite le fleuve *Terek* que Bahram avait imposé comme limite aux Ephthalites et qui était au delà du Djihoun ; c'est peut être l'ancien Polytimetus ou un des affluents de la rive droite de l'Oxus du côté des Portes de fer (1).

XVI. Firdousi désigne la Transoxiane par différents noms : le pays des Heitalites, le pays de *Tchegan* (Djaganian, Saganian du moyen-âge) le Khotlan, le pays de Khoten avec *Goulzarrioun* pour capitale, le Tokharistan et le Kaboulistan. Il cite aussi le pays de Djadj, le pays de Tsoul, le Sogd. Tabari nous dit que le royaume de Khoushnavâz comprenait le Gourdjistân (Khvârizm) le Tokharistan, le pays de Balkh et Badakhskan, c'est-à-dire tout le pays sur la rive gauche ou au Sud de l'Oxus ; on voit par là l'étendue des possessions Ephthalites qui, outre la Transoxane, comprenaient tout le territoire en deçà de l'Oxus, formant ce qu'on appelle aujourd'hui le gouvernement russe de la Transcaspienne, et le Turkestan afghan, jusqu'au Pamir.

Les noms de villes sont rares chez les auteurs musulmans pour la période ephthalite ; on ne cite guère que Merv, Tchatch (Tashkend ?) Balkh, Abrashar, Taleqân (ou Hathaleqân) et Koushmîhan près de Merv en Transoxane ; Bokhara, Termid, Visehgerd (sur l'Oxus). Ce sont des omissions regrettables pour la géographie historique de ces contrées.

Dans un passage de l'historien arménien Sebeos cité souvent (2) il est question d'une expédition de Bahram VI Tchoubin chez les Turks que Sebeos appelle (à tort) tantôt *Thetals*, tantôt *Kouchans*. « Il s'empara, dit cet auteur, de Balkh et de tout le pays des Koushans jusqu'au delà du grand fleuve appelé Vehrot (*Vehroud*, l'Oxus) et jusqu'à la contrée nommée Kalzarion (partie de la Transoxane, le Goulzarioun de Firdousi). Dans un autre passage (3) « le général arménien Sempat Bagrâtouni,

(1) v. Les cartes de la Sogdiane à diverses époques historiques dans l'ouvrage de W. Tomashek *Centralasiatische Studien, Sogdiana* 8° Wien 1877.

(2) V. notamment Garrez, *Journ. asiatiq.* février 1869, p. 172 — Brosset, *Histor. arméniens* 1874, t. I, p. 78.

(3) Garrez, op. l. p. 173.

au service de Khosroès II Parwiz fit une expédition contre les Koushans (Turcs), vers l'an 585 et campa aux environs d'Aprshahr (Nishapour). Les Koushans demandèrent du secours au grand Khaqân roi des contrées du Nord (c.-à-d. au grand Khaqân des Turcs d'au delà du Yaxarte). Ceux-ci traversèrent le pays de Evilat (la Transoxane) et franchirent l'Oxus. Après une première défaite, Sempad reprit l'offensive, battit les Kouchans, les poursuivit jusqu'à Pahl (Balkh) et ravagea le Tokharistan, le Talaqan (Hataleqan d'Elisée, c'est-à-dire le pays des Haïetal) et campa dans la contrée de Marg (Merv) ».

Ainsi on peut se rendre compte, par cette description des pays occupés par les Turks à la fin du VIe siècle, de ce qu'était la domination des Ephthalites.

Dans un document intéressant publié récemment par M. James Darmesteter (1) on trouve un passage qui peut servir d'indication pour fixer l'étendue des deux empires Huns et Sassanides. « Je rappellerai, dit Tansar, que la terre se divise en quatre parties. La première est la région des Turks qui va du couchant de l'Inde au levant de Roum..... la quatrième est la région qui a pour nom la Perse ; elle s'étend de la rivière de Balkh à la frontière de l'Aderbaidjân, de l'Arménie et du Fârs, de l'Euphrate et de l'Arabie jusqu'à l'Omân et le Mekrân, et de là jusqu'à Kâboul et jusqu'au Tokharistan ». Bien que l'auteur soit censé parler de l'époque d'Ardéchir Babekân en 230 de J. C., ce qu'il dit s'applique en réalité à l'état de choses à peu près contemporain de la fin des Ephthalites et de l'arrivée des Turks.

XVII. Je me suis servi pour la partie historique du présent travail des auteurs byzantins, arméniens dont quelques-uns ont été contemporains — et des écrivains musulmans de beaucoup postérieurs à la période ephthalite. Parmi ces derniers c'est *Tabari* qui est le plus ancien et le mieux informé ; presque tous ceux qui sont venus après lui l'ont copié. A part les fables et les récits enfantins comme les aiment les orientaux chez qui la

(1) v. *Lettre de Tansar au roi de Taberistan* dans le *Journal asiatique* juin 1894, p. 546.

critique historique manque tout à fait, tout le fond de l'ouvrage de Tabari est rempli de renseignements de faits et d'indications qui ont tout l'aspect de la vérité, beaucoup du reste ont pu être controlés et confirmés par les écrivains grecs ou arméniens. Il en est de même de Firdousi qui écrivait vers l'an 1000 de J. C. sa vaste épopée persane connue sous le nom de *Châh nâmeh* « Livre des Rois ». On sait que c'est un poème historique qui raconte la fameuse lutte entre l'Irân et le Tourân pendant la période légendaire et l'époque Sassanide. Ce que nous disons plus haut de Tabari s'applique au Livre des Rois et la plupart des récits de Firdousi abstraction faite du cadre poétique et de l'exagération dont ils sont souvent entourés ou imprégnés, peuvent être considérés comme historiques. On n'ignore pas du reste que Firdousi a puisé dans les poèmes et les histoires qui existaient avant lui, notamment le *Khodaï nâmeh* de Danishwer écrit en pehlvi et les chroniques persanes composées sous les Sassanides (1). Firdousi lui-même dans son Introduction dit que son poème est l'expression fidèle des traditions anciennes originales qui, sans lui, seraient perdues pour nous. C'était même un des reproches que lui faisaient de son vivant ses ennemis littéraires : dans les réunions du sultan Mahmoud ils discutaient le mérite de son œuvre et prétendaient qu'il était entièrement dû à l'intérêt des sources, et nullement au talent poétique de l'auteur (2). C'est là un témoignage précieux pour nous qui ne devons voir dans Firdousi que l'historien « ennemi du mensonge et de la fausseté » comme le dit le poète lui-même. J'ai donc puisé abondamment dans le Livre des Rois, éliminant les détails oiseux et purement poétiques ; si j'en ai toutefois reproduit quelques-uns c'est qu'ils m'ont paru avoir un semblant de vérité, ou au moins, de vraisemblance et qu'ils étaient propres à nous faire connaître ces populations du Turkestan sur lesquelles nous n'avons aucun renseignement. « Même en faisant une large part aux lacunes, aux redites, aux

(1) v. J. Mohl, préface de sa traduction du Livre des Rois, t. I (edit. de 1876).
(2) Mohl, p. XXXV.

défaillances de mémoire du poète, dit M. Barbier de Meynard (1), l'érudition européenne reconnaîtra aisément toute la valeur de ses souvenirs pour reconstruire l'histoire politique, sociale et religieuse de la Perse pendant les quatre derniers siècles qui ont précédé la conquête musulmane ».

Je terminerai ces observations par une remarque : Les historiens orientaux et les Arméniens donnent presque toujours tort aux Perses dans leurs guerres avec les Huns et font au contraire ressortir la bonne foi, le respect des traités de la part de ceux-ci. Cette impartialité, remarquable surtout chez les auteurs musulmans, qui auraient dû être plutôt portés à maltraiter les Touraniens, nous a paru une garantie de certitude de leurs récits.

La période de l'histoire Sassanide qui comprend les guerres avec les Ephthalites s'étend depuis environ l'an 425 jusqu'à leur destruction par les Turcs en 557. Voici les noms des souverains de la Perse qui ont régné pendant cette période :

Bahram V Gour 420-438
Yezdegerd II Kadi 438-457
Hormizd III ou Hormisdas 457
Peroze 457-484
Balash 484-488
Kavâd ou Kobâd I 488-497
Djamasp 497-499
Kabâd restauré 499-531
Khosroès I Anouchirvân 531-579.

DEUXIÈME PARTIE.

XVIII. C'est sous le règne de Bahràm V Gour fils de Yezdegerd (420-438) qu'apparaissent pour la première fois les Ephthalites et qu'a lieu la première campagne contre les Huns.

(1) Préface du tome VII (traduit par M. Barbier de Meynard) du Livre des Rois, p. XV.

On sait que Bahrâm (1) Gour est resté chez les Orientaux, le type du prince joyeux et ami des aventures de toutes sortes, parcourant son empire sous divers déguisements et préoccupé de rendre son peuple heureux. Mais dit Tabari, les rois qui régnaient autour de la Perse. (le Khaqân des Turcs, le Faghfour de la Chine), et qui convoitaient le royaume de Bahrâm, quand ils apprirent que les frontières n'étaient plus surveillées, résolurent de se jeter sur l'Iran. Voici comment les écrivains orientaux racontent cette invasion des peuples touraniens et la campagne qui en fut la suite :

Au bout de sept ans (de règne) c'est-à-dire en 427, le roi des Turks (le Khaqân des Ephthalites) envahit la Perse avec une armée considérable (250 mille Turks dit Tabari) (2) passe l'Oxus à Termid, ravage le Khorassan et pénètre jusqu'au cœur du royaume. A leur approche les Mobeds et les ministres s'assemblent et somment Bahrâm qui ne s'occupait que de chasse et de plaisir, de rassembler les armées et de courir au devant de l'ennemi. Bahrâm confia à son frère Narsi le commandement des troupes et s'enfuit dans les provinces de l'Ouest de l'empire c'est-à-dire. en Aderbaidjan et en Arménie.

Les Ephthalites occupèrent alors une partie de l'Irân, mais moyennant un tribut qui leur fut payé, ils arrêtèrent leurs ravages. Ce fut un prêtre du nom de Homaï (3) qui, muni d'une lettre du Conseil des grands Mobeds, se présenta à la cour du roi de Tourân et lui remit des présents. Il fut bien accueilli par le Khaqân qui lui donna « de l'argent chinois et de l'or » et se retira avec toute son armée dans les plaines de Merv, confiant sur la foi des Perses. Mais Bahrâm sortit de sa torpeur, il appela ses conseillers : Gustehem le pehlvan, Mihr Firouz fils de Khorzad, Mihr Berzin fils de Ferhad. Rekham roi de Ghilan, Andiman roi de Reï, ainsi que plusieurs autres seigneurs et se

(1) La forme perse de ce nom est *Varahrân* (zend *Verethragna* victorieux) gr. Οὐαράνης. *Bahrâm* est la forme arabe.

(2) Tabari, trad. Zotenberg, t. II, p. 119. — Cf. le *Modjmel et Tawârikh* (Journ. asiatique. Déc. 1841, p. 51).

(3) v. Firdousi, t. V, p. 540 et sq.

mit à la tète des troupes. D'Ardébil où il était en Arménie, il passa par Amol sur la Caspienne (1), Gourgân, le pays de Nissa et arirva à Merv. Ce fut près de cette ville, au lieu dit Kushmîham, où le Khaqân avait sa tente, qu'eut lieu l'engagement entre les deux armées. Les Ephthalites surpris par l'arrivée inattendue de Bahrâm furent complètement battus « le champ de bataille fut inondé de sang » dit Firdousi. Le Khaqân fut tué dans sa tente par Bahram lui-même et sa femme, la grande Khatoun, fut faite prisonnière Tous les hommes de l'avant garde furent tués et Bahrâm poursuivit le restant de l'armée jusqu'à Amouï (ou Amol) sur l'Oxus ; il franchit le fleuve traversa le pays de Sogd et porta le feu dans le pays des Turcs (Transoxane). A la suite de cette victoire les Ephthalites se rendirent à discrétion et envoyèrent à Bahrâm des ambassadeurs avec ce message : « il faut qu'il y ait entre notre empire et le tien une frontière que nous devrons respecter et ne pas franchir ». Bahrâm fit cesser les massacres, pardonner aux Grands et aux guerriers ephthalites qui avaient imploré sa miséricorde et il se contenta de leur imposer une contribution de guerre (2). Il fit ensuite construire sur les bords du Djihoun près Amoui (3), une colonne en pierre et en chaux (d'après Firdousi — en airain et en plomb fondu suivant le Modjmel p. 517) et déclara que personne ni du pays des Turks ni du pays des Khaldj (4) ne devait la dépasser pour se rendre dans

(1) C'est à tort que D'herbelot dit que Bahrâm prit par Derbend puis le Nord de la Caspienne et le Khvârizm pour surprendre les Huns par derrière ; la route n'était pas praticable, v. De Guignes *Hist. des Huns*, t. II, p. 327.

(2) v. Tabari, trad. Zotenberg II. p. 120, trad. Noeldeke, p. 101.

Firdousi, t. V, p. 545. — Kushmîhan est mentionné dans les géographes arabes. C'est bien là qu'eut lieu la bataille et non à Reï comme le dit à tort Maçoudi (*Prairies d'or*, t. II, p. 190). — v. Modjmel, p. 517. — Malcolm, *Hist. de la Perse* trad. franç. 1821, t. I, p. 171. — G. Rawlinson, *The seventh great oriental monarchy* (*Sassanian*). London 1876, p. 296. D'après Garrez (*Journ. asiat.* févr. 1869, p. 181) le mot de *Kushmîhan* viendrait de *Kushan-mîhan* « demeure des Kouchans ».

(3) Près d'un endroit appelé *ferbar* d'après Aboulfeda. V. Deguignes, t. II, p. 327.

(4) Les *Khaldj* ou *Khaledj* étaient une tribu turque comme les *Ghori* (ou Ghouz) établis de l'autre côté de l'Oxus, on les retrouve plus tard sous le nom de Khaldjis dans l'Afghanistan. V. J. Darmesteter *Chants populaires des Afghans* 1890, Introduct. p. CLXIII.

l'Irân sans la permission du roi et que le Djihoun devait former la frontière. Un guerrier persan nommé Shamar fut nommé vice roi du Tourân avec le titre de *marzban-i kushan* (1).

XIX. Après cette victoire, Bahrâm retourna dans l'Iraq et fit porter dans le temple du feu de l'Aderbaidjan (probablement la ville de Shîz) tous les trésors et pierres précieuses ainsi que la couronne du Khaqân qui servirent à orner les murs du temple. La femme de ce dernier, la grande Khatoun qui était prisonnière fut préposée au service du temple (2). Bahrâm fit ensuite expédier des lettres dans toutes les villes de l'empire annonçant sa victoire sur les Ephthalites et la paix qu'il avait faite avec tous les voisins. C'est ce qui explique les paroles de l'empereur de la Chine rapportées plus loin disant qu'il était l'allié du roi de l'Irân.

De leur côté les souverains des contrées orientales envoyèrent, dit Mirkhond, (3) des lettres et des ambassadeurs à Bahrâm pour obtenir la paix et faire alliance avec lui. C'est à cette époque que pénétrèrent dans la Transoxane les monnaies d'argent Sassanides et celles de Bahrâm V servirent de type aux pièces qui furent frappées ensuite pendant plusieurs siècles et que l'on appelle les monnaies des *Khuddat* de Bokhara (4).

Tel fut le résultat de la première rencontre entre les Ephthalites et les Sassanides ; si je me suis étendu avec quelques détails sur cet événement c'est qu'ils sont peu connus et que les relations que nous possédons sur ces guerres du Tourân et de l'Irân sont trop rares pour être négligées. Les auteurs orien taux se sont presque tout copiés ou ont dû puiser à la même source car la plupart des renseignements qu'ils nous donnent sont les mêmes ; le fond de l'histoire doit être vrai, il n'offre

(1) *Marzban* a le sens exact de l'all. *markgraf* et du franç. *marquis* « chef des frontières, des marches ». V. Noeldeke, p. 102. *Koushan* a le sens ici de *Heïthal* (ephthalite). *Marzban* est transcrit par *Ma-sse-pan* chez les historiens chinois.

(2) Firdousi, t. V, p. 553. — Tabari, t. II, p. 121.

(3) Mirkhond, p. 337.

(4) V. mon article sur les *Monnaies Touraniennes* dans la *Revue Numismatique* 1891 et dans le *Journ Asiatiq.* avril 1892.

du reste rien que de très vraisemblable. Malheureusement le nom du Khaqân vaincu à la bataille de Kushmîhan ne nous a pas été conservé par les historiens (1).

XX. C'est à la suite de cette guerre et, dit Mirkhond « la paix étant ainsi rétablie, que Bahrâm retourna dans la ville où était le siège de son empire. Quelque temps après il entreprit son voyage dans l'Inde ». Le roi de cette contrée était *Shengil* ou *Shenkil* (2) et son royaume s'étendait entre Kanoudj et l'Indus. Bahrâm lui adressa une lettre pour lui rappeler que l'Inde avait toujours payé tribut à l'Iran et il s'intitulait « le grand roi Bahrâm, maître du monde, l'adorateur de Dieu (des Yzeds), l'héritier du trône des Keïanïdes, fils de Yezdegerd etc. » (3). Après plusieurs exploits et combats destinés à montrer sa bravoure, Bahrâm épouse *Sepinoud* ou *Sinoud* la fille du roi et s'enfuit avec elle, la nuit, du palais de Kanoudj pour gagner ses Etats. Une fois installé sur le trône de l'Iran, Bahrâm reçoit à son tour la visite de Shengil, qui, accompagné des sept rois de l'Inde, vint jusqu'à la ville de Nahrevan où Bahrâm donna de grandes fêtes en son honneur et le reçut avec éclat (4).

Etant encore dans l'Inde à la cour de Shengil, Bahrâm reçut à l'occasion de son mariage, une lettre du Faghfour de la Chine dont Firdousi nous a laissé la teneur qui est sans doute une fiction poétique, mais dans le protocole est intéressant ; elle était adressée « de la part du roi du monde, chef des hommes illustres à l'envoyé perse qui est arrivé à Kanoudj ». Dans cette lettre le Faghfour invitait Bahrâm à venir le voir dans son empire, ajoutant : « il n'y a pas de honte pour toi à venir chez moi puisque je suis en paix avec le roi de l'Iran ».

(1) Cunningham pense que le nom de ce souverain serait le *Solien-Khan* des auteurs chinois, fils de Tatân ; mais Solien-khan était un prince des Jouan-Jouan et non un Ephthalite (v. Cunningham *Coins of the Indo Scythians* 1889, p. 21).

(2) D'après Firdousi (VI, p. 15) et le Modjmel, p. 516. D'après Maçoudi (*Prairies d'or*, II, p. 191) ce prince s'appelait *Shabarnah*. Aucun de ces noms n'a une tournure sanscrite.

(3) Firdousi, VI, p. 16.

(4) Firdousi VI, p. 50 et sq. La ville de Nahrewan est inconnue.

Bahrâm déclina cette invitation et lui répondit même une lettre humiliante (1).

Ces événements racontés avec beaucoup de détails par Firdousi, reposent évidemment sur un fond de vérité. Les rapports des Sassanides avec l'Inde existaient depuis longtemps, car déjà, vers l'an 305, Hormisdas II était venu à Kâboul et avait épousé la fille du roi de ce pays qui était un Kouchan (Yuetchi). Il est vrai qu'il la fit tuer quelque temps après parce qu'elle était stérile (2). Il existe une monnaie en cuivre d'Hormisdas portant, au revers, le Dieu Çiva avec le bœuf nandi symboles qui témoignent précisément de ces rapports entre les deux pays (3). Le voyage de Bahrâm et son mariage avec une princesse de Kanoudj sont donc très vraisemblables, de même que la visite de Shengil.

XXI. Bahrâm V meurt en 438 et a pour successeur Yezdegerd II *Kadi* (prince) qui règne jusqu'en 457. Ce prince entreprit plusieurs campagnes contre les Ephthalites ; mais ni les auteurs grecs ni les auteurs musulmans ne parlent de ces guerres qui seraient restées ignorées pour nous sans les historiens arméniens : Elisée, Lazare de Pharbe et Vardan (4). Voici le résumé des expéditions contre les Ephthalites d'après ces auteurs :

Etant en paix avec les Grecs, Yezdegerd II résolut de faire la guerre aux Kouchans (Huns Ephthalites). Depuis la 4e jusqu'à la 11e année de son règne (442-449) il entreprit chaque année une campagne contr'eux, et fonda dans le pays d'*Apar* (*Abrshahr* de Moïse de Khoren et de Sebeos (mod. Nishapour l'ancienne Nissa comme on l'a vu plus haut), une ville où il résidait pendant la durée de ses expéditions. La 1re de ces campagnes eut lieu en 442. Les Mobeds se réunirent en grand

(1) Firdousi VI, p. 39.

(2) Ni Firdousi ni Tabari ne parlent de ce mariage d'Hormisdas II, mais d'autres auteurs le mentionnent, v. notamment Mirkhond *Hist. des Sassanides*, trad. de Sacy (1793), p 304.

(3) v. Ed. Thomas *Unpublished coins of Sassanidae* 1852. (Num. chron.).

(4) V. Patkanian *Hist des Sassanides d'après les Histor. arméniens* dans le *Journ. asiatiq.* mars 1866 — Victor Langlois, Collect. des Histor. arméniens t. II, trad. d'Elisée et de Lazare.

conseil et dirent à Yezdegerd : « les Yzeds (dieux) t'ont donné la puissance et la victoire et ils exigent que tu réunisses sous une seule loi tous les peuples qui vivent dans ton empire. Lève tes troupes, rassemble tes soldats, marche sur le pays des Kouchans, réunis tous les peuples et établis-toi au-delà des portes du Caucase (1) et de Balkh. » Le roi rendit alors un décret de convocation dont Elisée contemporain et témoin oculaire a pu avoir une copie et dont voici le texte :

« A toutes les nations de mon empire, aux Ariks et aux « Anariks (Ariens et Anariens *Aïran va Anirân* des monnaies) « Salut et bienveillance de notre part. Soyez heureux car nous « le sommes aussi avec l'aide des Dieux...... et exécutez promp- « tement ce que nous vous ordonnons. Nous avons conçu le « projet formel de nous rendre dans les contrées de l'Orient et « de reconquérir avec l'aide des Dieux l'empire des Kouchans. « Dès que vous aurez reçu ce décret, réunissez sans retard la « cavalerie et venez me rejoindre dans la province d'Apar. »

XXII. Cet édit fut promulgué dans tout l'Iran et chez les peuples tributaires de la Perse tels que les Arméniens, les Ibères, les Aghouank (Georgie) ; tout le monde répondit à l'appel du roi. Dans la grande Arménie notamment, on fit (dit Elisée) une levée de nobles, de fils de nobles, d'hommes libres et de personnes du sang royal. Tous les peuples chrétiens qui entouraient l'empire prirent part à ces guerres contre les Kouchans. Yezdegerd en voyant l'organisation et la multitude de gens qui étaient venus volontairement pour renforcer son armée se montra très satisfait de ce concours. Il se mit à la tête de ces troupes et fit irruption sur les terres du pays des Huns..

Elisée ne nous donne aucun détail sur cette première guerre qui dura sept ans ; il nous dit seulement que Yezdegerd ne put réussir à soumettre les Kouchans. Il ajoute que la manière de se battre des Kouchans était la suivante : S'avançant au combat sans ordre ni règle, ils choisissaient le moment favo-

(1) Yezdegerd fit aussi une expédition contre les Huns du Caucase.

rable pour fondre sur une aile de l'armée ennemie, la taillaient en pièces et disparaissaient ensuite subitement (1). Au commencement de la 12[e] année de son règne (450) il fit une nouvelle levée considérable de troupes et pénétra par Amouï dans la *ergir italagan* c'est-à-dire « la terre des Ephthalites. Le roi de cette contrée (Elisée n'emploie pas une seule fois le mot *Khaqân* — Lazare, l'appelle le *roi de Tsoul*) n'eut pas le courage de livrer bataille : se retirant dans les lieux les plus inaccessibles du désert de Khalatta et du Kizil-koum, il parvint à échapper par la fuite avec toute son armée. D'après Lazare il y eut une bataille à Merv-i roud. Yezdegerd se contenta de ravager les provinces et les campagnes, de piller les châteaux et les villes et de s'emparer des habitants pour les réduire en esclavage. Il fonda cependant la ville de Shahristân-i Yezdegerd (c'est-à-dire ville de Y.) dont l'emplacement est inconnu (2). Cette expédition fut considérée comme une victoire et pour rendre grâce aux Dieux, Yezdegerd excité par les mages, ordonna des persécutions contre les chrétiens d'Arménie. Elisée nous a laissé à cet égard des renseignements fort curieux et que l'on ne trouve nulle part sur la religion des Perses, les pratiques du magisme, les mœurs et les usages de la cour des Sassanides. D'autre part il nous apprend que, malgré les persécutions cruelles et sanglantes, le christianisme pénétrait peu à peu dans l'Iran où l'on construisait des chapelles et des monastères ; de l'Iran jusque dans le pays des Kouchans, les parties méridionales de l'empire et jusqu'aux Indes. Ces constatations au point de vue de l'expansion du christianisme sont importantes à signaler, au moins en ce qui concerne le « pays des Kouchans » c'est-à-dire le Turkestan ; elles coïncident avec ce que nous savons par les écrivains syriaques sur les églises chrétiennes de l'Asie centrale et nous montrent que l'écriture nestorienne, celle qui est considérée comme l'origine de l'alphabet ouïgour, a pu pénétrer chez les Ephthalites dès le V[e] s. et s'y implanter à côté de l'écriture araméenne qui remontait à

(1) V. Patkanian p. 166, Lazare p. 306.
(2) Noeldeke p. 113 note.

l'époque arsacide et de l'écriture pehlvie qui avait été introduite tout récemment par les relations avec Bahrâm Gour.

Dans la seizième année de son règne, en 454, Yezdegerd déclara de nouveau la guerre aux Ephthalites qui avaient recommencé leurs incursions sur le territoire perse, mais, étant tombé dans une embuscade, il fut complètement défait par les Touraniens et obligé de battre en retraite. Les Kouchans dispersèrent les soldats perses en leur infligeant une sanglante déroute dit Lazare de Pharbe. Yezdegerd se vengea de sa défaite sur les chrétiens et fit massacrer la plupart des Arméniens qui étaient retenus prisonniers depuis plusieurs années dans les forteresses du Khorassan (1). Le lieu où un certain nombre de ces malheureux fut mis à mort était hors de la ville de Nishapour dans le bourg de Raven (Ravanser) (2).

(A suivre.) Ed. Drouin.

---

(1) Elysée p. 236, Lazare p. 306.

(2) Voir Barbier de Meynard *Dict. géogr. de la Perse*, 1861 p. 256 — Lazare, p. 312.

M. BOETTICHER CONTRE SCHLIEMANN.

A différentes reprises déjà le « *Muséon* » s'est occupé de la question de *Hissarlik* où M. Schliemann a cru découvrir les ruines de la ville de Troie tandis qu'en réalité il n'a trouvé qu'une nécropole à incinération. Il nous parait que les preuves péremptoires qu'a fournies M. Bötticher, devraient convaincre tout homme de bon sens et de bonne volonté que l'ancienne Troie ne pouvait être enterrée sous les ruines de Hissarlik-Tépé, que les fouilles qui y ont été pratiquées et dont nous sommes loin de nier l'importance, ont été méconnues par Schliemann et ses admirateurs. Mais il n'en est pas ainsi. Certains savants à tendance qui cherchent partout des preuves à l'appui du système de Darwin qu'ils ont, du reste, poussé à l'extrême dans ses conclusions, ont même voulu s'emparer des résultats des fouilles que M. Schliemann a faites à Hissarlik-Tépé pour prouver cette fameuse évolution de la civilisation humaine, depuis la civilisation primitive de notre ancêtre simiesque (sic !) à travers les âges de pierre, de bronze, de fer jusqu'au XIX[e] siècle, âge de l'électricité. Malheureusement pour les savants défenseurs de cette série de progrès, les preuves qu'ils allèguent à l'appui de leur système, ne sont pas toujours à l'abri d'adversaires indiscrets qui voudraient aussi examiner par eux-mêmes, et qui ont souvent le tort de battre en brèche et de renverser les preuves peu solides, et qui vont même jusqu'à publier les résultats de leurs investigations et de leurs études. Naturellement une telle hardiesse n'allait pas toujours à M. Schliemann, Virchow, Dörpfeld, etc., après avoir essayé de passer sous silence les attaques de M. Bötticher, de feindre de ne pas connaître ses arguments, de les

couvrir du ridicule, de l'ironie et d'autres procédés aussi scientifiques, ont dû à la fin en tenir compte, en rechingnant, il est vrai, lorsque M. Bötticher eut donné assez de publicité à ses études pour montrer la fameuse question de *Hissarlik-Troie* dans toute une autre lumière. La bataille est du reste perdue pour M. Schliemann et « tous les efforts et découvertes que puisse faire son successeur et coopérateur M. Dörpfeld ne pourront plus servir à regagner le terrain perdu (1). »

Après avoir publié une étude de M. Bötticher, le *Muséon* a donné il n'y a pas longtemps un compte-rendu de deux articles de ce même auteur. Pour tenir nos lecteurs au courant de la question, nous analyserons ici encore plusieurs articles du même savant parus dans les livraisons de Sept. 1893, Avril et Mai 1894 de la Revue : « Allgemeine Konservative Monats-« schrift für das christliche Deutschland » — Leipzig, chez « Ungleich.

M. Bötticher lui-même dit du premier de ces articles, l. c. Sept. 1893 « Trojanisches, choses de Troie » ce qui suit :

« Cet essai est appelé à être d'un haut intérêt au moment « même où *la question de Troie* va prendre une tournure fatale « pour l'explication donnée par Schliemann et Dörpfeld. Par « suite de nouvelles fouilles pratiquées cet été (1893) et aux-« quelles a assisté un député du Ministère des Cultes envoyé « par le Gouvernement Prussien, le Prof. Dr Dörpfeld, aide « pendant de longues années de M. Schliemann et son défen-« seur, s'est vu forcé à renverser toutes les théories dont il « s'était constitué le champion. Ce n'est plus *la deuxième ville*, « comme le croyait M. Dörpfeld en 1882 — et il déclare lui-« même qu'il pensait ainsi *tout d'abord*, expression vraiment « naïve — mais c'est *la sixième ville de Schliemann* (2) qui serait « maintenant l'ancienne Troie. Ironie du sort ! *Tout d'abord* « donc M. Dörpfeld n'a pas reconnu le véritable état des choses « bien qu'il invitât solennellement, vers la fin de l'hiver, le

(1) Cf. « Trojanisches » dans la Revue « Conservative Monatsschrift für das christliche Deutschland » Sept. 1893, p. 972.

(2) Les villes sont comptées de bas en haut.

« monde entier à se rendre à Troie pour se convaincre, *parce* « *que*, comme il dit, *beaucoup d'opinions erronées étaient encore* « *répandues sur l'état et la signification de ces ruines* ».

Dans l'article de la Revue citée plus haut, Sept. 1893, M. Bötticher sous le titre « Trojanisches, choses de Troie » résumant en partie ses études antérieures, s'attache surtout à prouver deux thèses, qu'on s'est trompé d'abord sur la portée et la signification des objets trouvés au cours des fouilles faites à *Hissarlik-Tépé* et qu'on a ensuite méconnu l'emplacement même où les fouilles ont eu lieu en l'identifiant avec celui de l'ancienne ville de Troie. Ces deux affirmations une foi prouvées il ne peut plus être question de la thèse de feu M. Schliemann ni de celle de son successeur M. Dörpfeld.

I. Schliemann et son école ont méconnu les objets trouvés a Hissarlik-Tépé.

1° Les *vases préhistoriques en argile trouvés* à Hissarlik n'ont pu servir à l'usage domestique et ordinaire de la vie, parce que, étant poreux, ils ne pouvaient contenir un liquide quelconque; d'autres provisions qu'on aurait voulu y conserver, s'y seraient corrompues à moins que le climat n'eût été excessivement chaud ; les fruits comme le blé, les fèves, etc. y auraient germé.

Le seul usage qui dans la vie ordinaire eût été possible pour ces vases, aurait été d'être employés comme réfrigérateurs pour l'eau — usage encore en vogue en Orient dans les climats chauds où ces vases sont connus sous le nom de « Alkarazza ». Cependant tous ces vases poreux n'ont pu servir à cet usage, car le nombre en serait excessif, parce qu'ils se trouvent en aussi grande quantité dans les pays plus septentrionaux et qu'ils présentent une variété de formes très considérable.

Comme l'impossibilité d'utiliser ces vases poreux, dans la vie domestique a été niée par Virchow et son école (Cf. les « Verhandlungen der Berliner Anthropologischen Gesellschaft » depuis 1884 et « Ausland » 1885, 24 et 1886, 8 sq.), M. Bötti-

cher a prouvé sa thèse par les expériences faites au mois d'Août 1888 dans le Musée National de Munich, sur des vases antiques qui s'y trouvaient et a publié les résultats obtenus dans le « Jahrbuch für Lothringische Geschichte und Altertumskunde » (Metz 1889), mais les adversaires de M. Bötticher ont ou dénaturé ces résultats acquis ou les ont passés sous silence jusqu'à ce que, sur les réclamations de Bötticher les mêmes expériences eussent été reprises dans le Musée Provincial de Berlin. Comme alors les résultats obtenus furent les mêmes, savoir que ces vases perdaient de 30 à 90 °/₀ de leur contenance d'eau dans les quarante-huit heures, lorsque le temps était sec, et dans douze jours, lorsque le temps était humide et pluvieux, les adversaires durent se rendre à l'évidence des faits. Mais ils ne se tinrent pas pour battus, ils cherchèrent des explications plus ou moins fantaisistes, les unes plus invraisemblables que les autres, en disant que les anciens avaient rendu ces vases étanches en les entourant de gypse, de suie ou en les frottant de graisse - procédés inefficaces — ou en prétendant que ces vases, ayant été enterrés pendant quelque mille ans avaient subi, selon les lois physico-chimiques (lesquelles ?) l'influence de l'humidité de la terre, et auraient été ainsi transformés en vases poreux, ou du moins auraient été rendus beaucoup moins étanches Cette explication n'a aucune valeur, car les vases trouvés dans les tombeaux égyptiens, à l'abri de l'humidité dans un climat très chaud et très sec, aussi anciens que ceux de Hissarlik pour le moins, de même que les vases fabriqués actuellement en Orient ou chez nous, montrent la même porosité.

Dans ses explications M. Virchow se montre encore peu au courant des principes de la céramique. L'argile, selon l'usage qu'on doit en faire en céramique, se divise en deux classes, à savoir l'argile lourde difficilement fusible et l'argile légère, facilement fusible, Cette dernière seule, grâce à la plus grande quantité d'alumine qu'elle contient peut être utilisée à fabriquer des vases glacés, non poreux, parce qu'elle se fond à un degré de chaleur relativement bas, tandis que l'argile lourde ne peut

se vitrifier à ce degré de chaleur à moins qu'on n'y ajoute des ingrédients qui la rendent plus fusible. Si l'on exagérait le degré de chaleur, les vases formés d'argile lourde, au lieu de se vitrifier éclateraient sous l'action du feu de même que les vases en argile fusible. Or donc, les vases en argile lourde resteront toujours poreux. D'après cela il est donc complètement faux de dire avec M. Virchow que les anciens n'avaient pas su produire des vases non poreux, parce qu'ils ne pouvaient produire le degré de chaleur nécessaire. Qu'ils savaient en fabriquer et qu'ils connaissaient parfaitement la technique de la poterie céramique, cela ressort du fait bien connu qu'ils en ont réellement fabriqué, comme nous en voyons du reste dans les musées des différents pays, par ex. au *British Museum*, à Paris, Rome, Munich, Trèves et Cologne. Dans ces musées il y a des vases non poreux, vitrifiés, de l'Assyrie, de l'Egypte, de l'Etrurie, de la Grèce et de Rome. Les collections de Schliemann lui-même contiennent des tessons de vases vitrifiés. D'après le système préconçu de Virchow ces vases ont été primitivement poreux et plus tard (!) et par hasard (!) seulement ces vases ont été exposés à une chaleur plus forte et ont reçu la glacière.

Les patrons des « investigations anthropologiques modernes » avaient besoin de prouver les progrès incessants et par période de la civilisation et partant les faits devaient plier devant leurs systèmes darwinistes.

La réalité est toute autre. D'après les idées des peuples antiques les défunts retrouvaient dans l'autre monde les objets déposés dans leurs tombeaux, sous une forme très belle et très parfaite. Pour s'épargner beaucoup de peine et de frais, ils déposaient donc dans les tombeaux des objets de peu de valeur, ils peignaient sur les murs et parois des tombeaux les aliments dont les défunts pourraient avoir besoin : de cette façon il y avait anciennement une industrie particulière, l'*industrie des dons funéraires* qui imitait grossièrement les objets ordinaires de la vie destinés à être déposés dans les tombeaux, et on y employait les matières les moins chères afin de pouvoir fournir

à vil prix ces choses appartenant au culte des morts. Car la valeur de ces objets importait peu, puisqu'ils devaient être transfigurés dans l'autre monde. Mais il importait aussi que ces dons funéraires fussent d'une durée non seulement très longue, mais éternelle. S'ils se perdaient, s'ils étaient détruits, les défunts les perdaient aussi et ne pouvaient plus s'en servir dans l'autre monde; partant ils revenaient irrités pour vexer les vivants. Or les matières dont on se servait dans l'antiquité pour arriver à ce but, étaient l'argile et la pierre; elles possédaient les deux qualités de bon marché et de durée infinie. C'est en argile et en pierre que l'industrie des dons funéraires imitait grossièrement les objets en métal des usages domestiques pour servir d'emblêmes et de simulacres.

C'est ainsi aussi que s'explique la grande quantité d'objets funéraires trouvés et la rareté des objets d'usage réel en argile, avec glaçure vitrifiée. Les objets déposés dans les tombeaux étaient plus facilement conservés, puisqu'ils étaient soustraits à ces influences destructrices auxquelles étaient continuellement exposés les ustensiles des vivants.

Une autre erreur commise dans l'explication de certains vases à figures semblables à ces canopées des anciens Egyptiens, a donné lieu à l'idée exprimée dans le livre de Schliemann à savoir que les vases fabriqués pour l'ornementation des maisons auraient pu, à l'occasion, servir d'urnes funéraires. Déjà il y a dix ans, dans la « Zeitschrift für Ethnologie » de Berlin (cf. 1883, p. 157 sq. tab. IV) M. Bötticher avait prouvé que ces sortes des vases de n'importe quelle provenance, forment trois classes : selon qu'ils présentent une figure d'oiseau, ou un type mixte (oiseau à oreilles d'homme) ou un type humain caractérisé par la bouche. Ces trois types sont les emblêmes de l'âme. Ils servaient uniquement comme urnes funéraires.

Autres erreurs et faits méconnus. Les vases semblables à nos théières à un tuyau ou à plusieurs tuyaux ont été expliqués par Schliemann comme « vases à biberons pour les bébés de Troie » (!!!)

Il en est de ces vases comme des vases doubles ou triples qui

servaient comme vases à libations et offrandes dans le culte des dieux ; comme tels ils sont du reste représentés sur les monuments égyptiens dans la main des Pharaons et des prêtres. (Cf. « Zeitschrift für Ethnologie » 1883 p. 159, tabl. IV ; « Ausland » 1884, n° 15. — « Compte rendu du congrès anthropologique de Paris 1889 »). Ces vases à plusieurs tuyaux ne pouvaient servir à l'usage domestique, parce qu'il était impossible d'y verser un liquide; du reste le café et le thé étaient encore inconnus dans la haute antiquité. Ces vases à tuyaux multiples, ainsi que les vases doubles ou triples étaient destinés à offrir des sacrifices à plusieurs dieux à la fois, pour ne pas rendre jaloux l'un ou l'autre d'entre eux.

Tous ces faits ont été méconnus et on a construit avec ces objets trouvés dans les fouilles un monde fantaisiste, une véritable *fata morgana*.

2° Si l'on a méconnu la destination des vases trouvés à Hissarlik, on a aussi mal apprécié la destination des nombreuses rondelles (25000) en argile, pierre et verre trouvées dans ces fouilles. Selon Schliemann ces rondelles servaient aux femmes pour filer la laine. Dans l'antiquité on n'usait pas de rouet à cette fin. La fileuse tenait la quenouille de la main gauche, en retirait les fibres de la main droite et les tordait en fil entre le pouce et l'index. Mais avant de pouvoir filer ce fil sur la bobine, il fallait l'affermir en le tournant.

A cet effet la bobine attachée au fil était pourvue d'une espèce de bouton ou rondelle à laquelle on imprimait un mouvement de rotation ; par ce mouvement le fil s'affermissait. Ces rondelles devaient être faites d'une matière légère afin de ne pas rompre le fil. A Hissarlik on a trouvé jusqu'à 25000 rondelles en pierre, argile etc. ; il y en avait qui étaient clouées aux murs. Or ces rondelles ne pouvaient être utilisées pour filer, car d'abord il y en a qui étaient trop grandes, ou trop lourdes, d'autres trop petites, et qui n'avaient pas même la grosseur d'une perle. Ensuite il y en avait qui avaient des trous beaucoup trop larges pour être mises à une bobine. Ces rondelles n'étaient, ne pouvaient être que des dons funéraires représentant le fil de

la vie que filaient les Parques. Déjà en 1884 (« Ausland » n° 15) et en 1889 (« Compte-rendue du Congrès Anthrop. de Paris ») M. Bötticher avait prouvé à l'évidence cette thèse par la comparaison de plusieurs tombeaux égyptiens, asiatiques et européens. Donc tout ce que Schliemann et consorts en ont dit, appartient au domaine des fables.

3° Schliemann et son école a encore méconnu les outils trouvés à Hissarlik comme couteaux, clous, tarières, marteaux et haches en argile qui ont été découverts aussi en grand nombre dans les tombeaux de l'Italie, de l'Etrurie et du Nord de l'Europe, et à Babylone. (Cf. Rawlinson, *Ancient Monarchies* I p. t. 20, Faylor, *Journal of the Royal Asiatic Society* vol. XV, p. 404 sq.) ; ils ne peuvent nullement être employés dans la vie ordinaire.

Pour ce qui regarde les outils en pierre, il y a une distinction à faire. Parmi eux il y en a qui ont servi et d'autres qui ne pouvaient être utilisés. Pour déterminer cette spécification, on doit avoir égard à leurs formes et leur force. Parmi eux il y en a qui ne sauraient être employés, ce qui ressort facilement du simple examen de ces marteaux etc. Ce sont là des *simulacres* des *emblêmes* servant de dons funéraires. Mais conclure de là, comme on l'a fait que chaque peuple a passé un âge de pierre etc. n'est pas en accord avec les faits. Ces types tels qu'on les conserve dans nos musées, montrent à l'évidence qu'ils sont des imitateurs d'outils en métal, car en donnant une telle forme à des outils en pierre, on les rend impropres à l'usage tandis que avec les mêmes formes les objets en métal peuvent être très bien employés dans la vie pratique.

(A continuer.) Dr E. Schils.

POÉSIES HONGROISES.

TOLDI.

Poème en 12 chants.

Toldi est une œuvre qui tient le milieu entre le simple récit rythmé et le poème épique. C'est un petit poème héroïque du genre simple. Son nom est celui du personnage principal de ce drame historique. Toldi, ou Miklos Toldi est un des héros populaires de la Hongrie du moyen-âge. Ses exploits, les actes de sa force prodigieuse sont consignés dans les Chroniques, dit son chantre moderne. Ces chroniques restèrent conservées uniquement dans la tradition populaire jusqu'à ce que Ilowai en eût fait le sujet d'un premier poème, dont il plaça le héros sous le règne de Louis le Grand (1). Il avait pris les principaux faits de son épopée, comme il le dit lui-même, dans les chants historiques et populaires, les Chroniques rimées. C'était en 1574. Après Mathias Corvin et son époque glorieuse, le peuple créa de nouvelles aventures et transporta son Toldi parmi les compagnons du grand roi. Dans les poésies populaires recueillies par Ilowai les bardes célébraient surtout les prodiges de la force musculaire du favori du peuple.

J. Arany reprit le sujet traité plus simplement par son prédécesseur et composa le petit poème dont nous allons donner à nos lecteurs de longs extraits..

Le poème de Toldi fut accueilli avec grande faveur en Magyarie ; il fut couronné par la célèbre société de Kisfaludy et fonda la renommée du poète.

Arany eut une vie assez tourmentée. Doué de grands talents,

(1) Louis d'Anjou qui régna glorieusement de 1342 à 1382.

il composait déjà d'assez beaux vers, lorqu'il n'était encore qu'à l'école. Connaissant à fond la littérature hongroise, il comprit l'esprit nouveau dont elle devait être pénétrée. Né à Nagy-Falu (1) en 1817 d'un père peu favorisé de la fortune, il fit péniblement ses études.

A 19 ans il quitta le collège et s'engagea dans une troupe d'acteurs. Mais il y souffrit de la faim ; aussi revint-il au logis et y prit un notariat. Mais la Muse l'emporta. En 1845 un petit poème comique qu'il avait composé pour occuper ses loisirs fut couronné par la Société Kisfaludy. En 1847 il donna au public « Le siège de Murany ». Survinrent les temps de trouble. Pendant cette période il ne composa que des petites pièces détachées. De 1850-1860 il livra au public de nouveaux récits poétiques et notamment le *Toldi esteje* ou « Soir de Toldi », récit des derniers exploits du héros. D'autres poèmes du même genre suivirent encore avec des odes, des ballades, des chants divers jusqu'à la mort du poète qui survint en 1882.

Dans son poème de Toldi, Arany ne cache point ce qu'il doit à Ilowai ; en tête de chaque chant il a placé deux vers de ce poète comme indication du sujet de chaque partie. Le poème d'Ilowai avait 400 vers, celui d'Arany en compte 1540. L'invention y est donc très étendue. Toldi, modèle de piété filiale, semble même être une conception propre à l'auteur moderne.

Le poème de Toldi a été traduit en allemand par Moritz Kolbenheyer. Mais il l'a été en vers ; ce qui veut dire que le traducteur s'est vu constamment obligé de s'éloigner de son texte dont on ne retrouve parfois presque rien dans la version.

Notre traduction est faite, comme précédemment, vers à vers ; mais nous ne nous sommes pas fait scrupule de modifier, en certains cas, la tournure des phrases et les expressions, quand les exigences du style français nous imposaient cet écart.

(1) Du district d'Arva, au nord de la Hongrie.

CHANT I.

I.

1. Sous l'ardent soleil brûlent les plantes du désert ;
Les essaims de cigales y broutent épuisées par la chaleur.
Point de tiges d'herbe isolée qui s'élève parmi les chaumes.
Pas une main de verdure dans les champs de ce vaste domaine.

2. A l'ombre fraîche des meules quelque douze serviteurs
Ronflent comme si c'était, de règle (1), leur travail principal..
Mais quoi cependant ! vides ou à moitié chargés
Les grands chariots à foin sont là tout autour.

3. Mince est la colonne du puits avec son cou de grue si étroit
Sur laquelle il regarde dans le gouffre et contemple l'eau.
On croirait voir un moucheron géant
Qui sucerait le sang des vastes campagnes.

4. Près de leur auge les bœufs se reposent altérés.
Les taons s'élèvent, leur faisant une guerre acharnée.
Mais bien que Lacko prenne au cou ses valets (2),
Il n'en est aucun qui puise l'eau dans ces hautes citernes.

II.

1. Un travailleur, un seul en la région est prêt au labeur (3),
Aussi loin que l'œil peut atteindre en la campagne déserte, et [dans l'air lointain.
Un sommier (4) d'un poids terrible branle sur sa large épaule.
Cependant le premier duvet n'est point encore sur le menton du [jeune gaillard.

2. Sur la large route il regarde fixement au loin, bien loin.

(1) D'après l'ordre des travaux.
(2) Litt. soit assis sur le cou. *Lacko* diminutif familier de Ladislas désigne d'une manière plaisante le campagnard hongrois. C'est le *Garo* magyar.
(3) Litt. sur ses jambes.
(4) Le gros et long bois qui sert à tenir le foin sur le chariot.

Comme si l'ardent désir (1) l'emportait au delà, dans d'autres
Chacun croirait voir devant soi une colonne [champs
Élevée sur une petite colline avertissant du chemin à suivre (2).

3. Mais bon jeune homme ! pourquoi es-tu là arrêté au feu du jour ?
Vois : les autres dorment à l'ombre fraîche des meules.
Le chien de garde grommèle en s'agitant dans la campagne ;
Pour le monde entier, il ne chasserait point la souris.

4. Ou bien n'as-tu jamais vu, peut-être, un tourbillon,
Semblable à celui qui t'enveloppe en un instant,
Et balaie le chemin, chassant la poussière avec rapidité,
Comme si une large cheminée (3) courait lançant la fumée ?

III.

1. Non, il ne regarde point le tourbillon du vent
Qui nivelle d'un bout à l'autre le chemin poudreux.
Là-bas près de cette tour que le vent couvre de poussière
Des armes brillent fièrement, une troupe armée se lève superbe.

2. Et comme la poussière forme monceau de ce brouillard poudreux
Ainsi les soupirs sortent répétés du cœur du jeune homme.
Aussi ne sait-il plus que regarder se penchant en avant ;
Comme si son cœur, son âme toute entière était concentrée dans
[ses yeux.

3. Beaux chevaliers magyars, héros brillants ! (4)
Oh ! avec quelle amertume, avec quelle douleur je vous regarde !
Où allez-vous ? Quel est votre but ? Est-ce au combat, à la guerre ?
Allez-vous recueillir l'éclat de la gloire, en une brillante cou-
[ronne ?

4. Allez-vous contre le Tartare, allez-vous contre le Turc
Lui donner une nuit éternelle ? (5)
Oh ! si moi aussi je pouvais partir avec vous,
Beaux chevaliers magyars, brillants héros !

(1) L'aspiration de l'âme.
(2) Il s'agit spécialement des colonnes qui séparent les domaines de chasse.
(3) Allusion aux locomotives. Anachronisme.
(4) Litt. dorés.
(5) Litt. Lui dire bonne nuit, dans l'éternité.

IV.

1. Ainsi pensait Miklos Toldi, ainsi en témoignait son visage.
Ses pensées labouraient son âme, la torturaient ;
Elles lui brûlent le cœur, tandis qu'il les roule en son esprit.
Son cœur battait violemment en son profond chagrin.

2. C'est que son père fut un héros ; son frère aîné Georges le perfide,
Ami du prince royal, a grandi à sa cour.
Lui, laissé parmi les mercenaires, il laboure, leur égal ;
Tandis que son orgueilleux frère fainéante à la cour royale.

3. Oui c'est là l'armée, la troupe du palatin Lacfi ;
Avec ces vaillants soldats, c'est André Lacfi lui-même.
Il est fièrement monté sur son jaune palefroi
Portant son lourd vêtement parsemé de broderies d'or.

4. Derrière lui marchent en rang des jeunes gens brillamment parés ;
Et les étalons aux selles ornées piaffent sous eux.
Il les regarde Miklos, il regarde et semble perdu en son [intérieur ;
Car ses yeux brûlent de douleur en son ardent regard.

V.

1. « He ! paysan ! quel chemin conduit ici à Buda ? »
Demande Lacfi d'un ton hautain et se tournant avec mépris. (1)
Dans le cœur de Toldi la parole s'arrête comme un trait enfoncé ;
Il bat si fortement qu'on l'entend au dehors.

2. « Quoi ! Un paysan, moi ! » murmure-t-il en lui-même.
« Et qui donc est maître en cet espace, en ces régions ?
Est-ce peut-être Georges Toldy, mon cauteleux (2) ainé
Qui sert à la table du roi Louis (3)

3. Et moi, un paysan ! moi ! » Ce que sa pensée ajouta à ces [paroles

(1) Nous rendons ici le sens et non les mots.
(2) Litt. au cœur, à l'âme de renard.
(3) Présente les plats.

Ce fut contre Georges Toldi une grande et terrible malédiction.
Puis il secoua, d'une main légère, le lourd sommier.
Comme un bâton séché, sans poids il le tient par un bout.

4. Et le tenant en l'air de la main en toute sa longueur,
Il montre le chemin, par où il conduit à Buda.
Et comme si son bras était de fer
La poutre tendue n'a pas un tremblement.

VI.

1. Le padalin voit Toldi avec sa longue poutre
Il s'arrête étonné et toute son armée avec lui.
« Ce gaillard-là vaut son homme » dit Lacfi.
« Voyons, amis, parmi nos chevaliers qui pourra se mesurer
[avec lui.

2. Ou bien peut-être tient-il ainsi ce mince bâton,
Ce gaillard, pour nous indiquer le chemin ».
Honte et outrage ! murmurent tous les cavaliers.
Mais il n'en est aucun qui ose se mesurer au rustre.

3. Qui oserait lutter contre l'orage,
Contre les nuages ténébreux, orageux, tumultueux ?
Qui combattrait la colère brûlante de Dieu ?
Avec les traits sifflants de la foudre au craquement horrible, qui
[frappent au loin ?

4. Aussi nul n'ose s'attaquer à Toldi, s'il lui est cher
Le monde de Dieu, si beau et ne lui est point une charge.
Oh ! celui qui tomberait entre les mains de cet homme de
Reviendrait mort dans le sein de sa mère. [malheur

VII.

1. Les guerriers prêts à partir reforment leurs longs rangs serrés.
Et l'on parle de Toldi dans le camp entier.
Chacun proclame sa beauté, parle de lui avec amitié,
Chacun lui montre un visage souriant et joyeux.

2. Quelqu'un lui dit : « Camarade, pourquoi ne viens-tu pas à la [guerre ?
D'un paladin comme toi le prix est grand au combat ? »
D'autres se lamentent. « Excellent jeune frère, c'est grand [dommage
Que ton père était paysan et que tu le sois demeuré. »

3. L'armée se remit en marche et son bruit s'éteignit peu-à-peu.
L'un le vent l'emporta, l'autre la poussière la couvrit.
Et Toldi retourna à sa demeure en un profond chagrin ;
Sous ses pas lourdement marqués le sol tremble au loin.

4. Sa marche est celle d'un homme irrité. ;
Ses yeux ont un regard sombre comme la nuit ténébreuse.
Comme un loup blessé il souffle de colère.
C'est à peine si le lourd sommier ne se rompt point dans sa [main de fer.

CHANT II.

I.

1. Ainsi se lamente Miklos, en son chagrin rude et colère.
Mais voilà que chez lui à Nagyfalu (1), tout est en un travail [couteux (2).
Serait-ce que la maison est en feu, ou une cheminée vomissant [la fumée de l'incendie ?
Une longue draperie se soulève et s'abaisse sur la tige sombre [du puits.

2. Les troupeaux de porc hurlent et se lamentent, les oies, les [agneaux crient à leur façon ;
La troupe de volatiles semble être au jugement redouté (3).
Parmi les servantes, les malades même sont en activité.
La cuisine est remplie d'une foule plus grande qu'à la fête [annuelle

(1) Lieu de naissance et d'habitation des Toldi.
(2) Où bien : Auquel on attache grande importance. — Est une affaire importante.
(3) Au moment où on les égorge pour les rotir. Litt. parmi les volatiles est etc. Nous ne nous arrêterons plus après ceci à donner le sens littéral.

3. Un domestique met de l'eau dans un vase d'une demie
[mesure (1).
Aussitôt qu'elle cuit au feu, il se met fièvreusement à l'œuvre (2);
Il plonge précipitamment l'oiseau dans le liquide bouillant,
Il lui arrache les plumes et brûle la plante des pattes.

4. Un autre s'occupe de l'agneau couvert de sueur,
Lui arrache la fourrure jusqu'à la peau ;
Un troisième larde les flancs d'un lièvre maigre
Pour que son squelette étique coule d'une graisse succulente.

II.

1. Un autre encore agite le jeune porc au-dessus de la flamme
Et avec le dos du couteau racle ses poils jusqu'à la peau.
On apporte le vin dans une vase, (3) dans une outre de peau
Le pain aussi dans un vase de hêtre. [de chèvre

2. Qu'annonce ce bruit tumultueux dans la triste demeure de la
Où cette agitation n'était connue qu'autrefois ? [veuve ?
Serait-ce le repas funèbre de l'épouse de Toldi (4)
Où le sort l'amènerait-elle au festin de noces ?
Peut-être s'est lassée du lit de son triste veuvage
Et s'est donnée à un autre pour vivre le temps de son éclat
[palissant. (5)

3. Non ce n'est point le repas funèbre de la veuve de Toldi ;
Ses jours n'ont pas revu la joie pour une nouvelle union.
C'est pour un autre que l'on cuit pour un autre que l'on fait chère,
George est là, le premier né de la maison.

III.

1. George Toldi était un grand seigneur. Ses troupeaux étaient
[nombreux et de qualité parfaite

(1) D'un demi seau.
(2) Litt. il ne tient plus dans sa peau.
(3) Grand vase de bois servant ordinairement à porter l'eau. On fait tout en grand.
(4) L'épouse de Toldi Laurent, père de Miklos.
(5) Ces deux vers ne sont pas dans toutes les éditions.

Ses trésors, immenses, et il s'en enorgueillissait.
Il avait de nombreux et vaillants guerriers et serviteurs armés,
Des coursiers hennissants et des chiens en meutes énormes.

2. Il était venu visiter sa mère avec quarante compagnons,
Race destructrice de sauterelles paresseuses,
Bonne à dévorer la moitié du revenu réel
Et à emporter dans leurs sacoches l'autre moitié pour leurs
[plaisirs.
3. Georges salue sa mère avec froideur
Bien que celle-ci lui donne toute son âme (1).
« Où est l'autre par hasard ? » dit-il d'un ton âpre.
Personne ne croirait qu'il désigne son frère aimant.

4. « Il porte du foin ; il est au dehors, le pauvret, avec les merce-
[naires.
Je vais l'appeler » ! Mais Georges, le seigneur crie avec force :
« Non, laissez ! non, laissez ! » (2). Ces deux mots frappent la
[pauvre mère,
Comme si dans son cœur on enfonçait un large couteau.

IV.

1. « Quoi, je ne puis » ! Mais voilà que le fils rejeté, non appelé,
Arrive au milieu d'eux. Son cœur est un vase brûlant (3),
Sa poitrine est déchirée, son cœur percé,
Par la honte qui le torture et la colère qui le ronge.

2. Malgré tout cela — Miracle de Dieu !
Sa bouche ne profère pas un mot dur contre son frère dénaturé.
Quelque chose neutralise la force de la haine de son cœur ;
Un je ne sais quoi que je ne puis exprimer.

3. Regardant alors Georges venu inattendu, non appelé,
Involontairement il ouvre les bras pour l'embrasser.
Mais Georges repousse son frère loin de lui ;
Orgueilleusement il s'écarte et se détourne du fils de leur com-
[mun père.

(1) Litt. Verse son âme en avant.
(2) Litt. faut pas. Nous tachons de rendre cela en deux mots aussi.
(3) Une bouilloire de feu.

4. Les larmes de la pauvre mère baignent les yeux.
Pleurant elle s'approche de son fils au cœur si dur,
Les lèvres tremblantes, se serrant la tête de ses mains,
Elle supplie ; mais Georges d'un ton rude et moqueur :

V.

1. « Bien, ma mère ! flattez le chien chéri de votre cœur (1) ;
Préservez du souffle du vent votre fils bien aimé !
Baignez-le dans le lait, dans la crême, n'épargnez rien pour lui.
Ainsi ce rustre achevé sera selon votre désir.

2. Maintenant l'essentiel (2) de sa tâche est aux pâturages ;
Mais ce souci des agriculteurs ne le touche point (3).
Comme le chien de chasse il sent le gras repas de midi
Et il abandonne la valetaille réunie festoyant à volonté.

3. Vous pleuriez chaque fois que je vous avertissais :
Jamais il ne sera rien fait de cet homme qu'un fainéant [parfait, (4)
Mauvais pour le métier des champs, obstinément paresseux ;
Bien que, vu sa force, il puisse faire le travail d'un bœuf.

4. Vous pouvez vous mettre à la fenêtre (5). Sa chair et sa graisse
Croissent à merveille chaque jour, pour la joie de sa mère... »
Ainsi dit Georges et il accentua ses paroles par un rire moqueur.
Mais à l'instant Miklos lui répond d'un accent prolongé et rauque :

VI.

1. « Calomnie et mensonge sont toujours dans ta bouche (6).
Il n'y a pas un mot véridique, George Toldy, dans tes accusa- [tions.

(1) Litt. le chien de (votre) sein.
(2) Une note explique ce mot par *holmaz*, *csoportos* tas, bande, nos serviteurs domestiques. Ce serait alors : la domesticité est au pré pour les ouvrages. *Dan-darja a munkának* signifie idiotiquement « le difficile, de l'ouvrage ».
(3) Proverbe. Litt. la dent des autres agriculteurs n'est point chaude pour lui :
(4) *Léha = gyáva és henye* vil et paresseux.
(5) Pour le regarder.
(6) Dans ta parole.

Je sais très bien quel artifice secret il y a dans tes apparences.
Que Dieu t'aime comme tu m'aimes toi !

2 Ah ! je ne vaux rien pour être campagnard, rien pour être [guerrier.
Aux yeux des mercenaires je suis par ma bassesse un objet de [mépris (2) !
Cela te brûle qu'un autre plonge avec toi dans un même vase (3).
Puisses-tu y périr en une seule cuillerée !

3. Mais pour que je ne sois un obstacle pour qui que ce soit,
Sans regret, oui, aujourd'hui même je pars.
Le monde a cent milles d'étendue d'un côté et de l'autre ;
Sans regret, oui, je m'en vais aujourd'hui même.

4. Mais ce qui est à moi, je l'emporte d'ici.
Donne-moi, frère, à l'instant ce qui m'appartient.
Donne moi mon héritage : argent, chevaux, armes.
Et dès lors.... Dieu bénisse tout être humain. »

VII.

1. « Voilà ton droit, butor, ne dis pas que je ne te l'ai pas donné, »
Crie George, et il le frappe en plein visage en hurlant de colère.
Mais Miklos Toldi n'a pas non plus une humeur de colombe.
En son cœur ardent à la vengeance il est hors de lui-même.

2. Ses yeux projettent des étincelles comme l'airain brûlant
Son poing est prêt à frapper comme une masse osseuse.
Georges effrayé recule hors de lui,
Un coup lui briserait les membres pour toujours.

3. D'un coup Miklos le précipiterait dans la froide tombe
Où il ne mangerait plus le pain de Dieu ;
Où, comme un membre arraché, lié entre des planches
Il ne se rattacherait (4) plus avant le jour du jugement.

(1) Litt. derrière les buissons.

(2) *Cihésnek* expliqué par une note comme désignant un individu bas, objet de mépris, de moquerie.

(3) Un même plat.

(4) *össze forra dozna ; forradozni*, d'après le *Magyar nyelv Szótár* équivaut à *fáradni* lequel est expliqué 3°) par *hegedni* ; *összehegedni* Zusammengehen, kleben.

4. Mais au moment où le jeune frère veut l'accabler
La mère poussant des cris, se précipite entre les deux adver-
[saires ;
De son corps elle fait un rempart à Georges, mais elle le défend
De sorte qu'elle se montre plus anxieuse pour Miklos que pour
[son aine

VIII.

1. Alors le jeune homme hors de lui laisse tomber les bras.
De douleur il baisse la tête et les yeux ;
Et comme réveillé d'un accès de fièvre brûlante,
Tremblant il s'est enfui de la maison paternelle.

2. Il va désespéré, en une colère muette,
S'asseoir dans la cour en un coin écarté.
La tête pressée dans ses mains, sur ses genoux
Il sanglote en son intérieur sans que personne l'entende.

(A continuer.) C. de Harlez.

COMPTES-RENDUS.

LÉOPOLD SUDRE. — *Les Sources du Roman de Renart.* — Paris, E. Bouillon, 1893, in-8°, VIII-356 p.

En moins de cinq ans, l'histoire de la littérature française du moyen âge a été refaite à neuf dans quatre de ses principaux chapitres : la poésie lyrique, le *Roman de la Rose*, les *Fabliaux* et le *Roman de Renart*. Les quatre livres (1) qui viennent de leur être consacrés par autant d'élèves du savant directeur des études romanes en France, M. Gaston Paris, sont également d'une solide érudition et d'une sérieuse portée.

Un des caractères souvent constatés de l'époque à laquelle ces travaux empruntent leur objet, est une sorte de collectivisme littéraire qui fait de la création de l'un, le bien, la matière de tous. La littérature soumettant alors ses éléments pris dans la tradition indigène ou étrangère à un travail jamais interrompu de développement et de remaniement, il en résulte que la question d'origines joue un rôle capital dans la critique littéraire appliquée au moyen âge ; aussi cette recherche fait-elle presque tout l'intérêt des œuvres que nous venons de citer.

Pour démêler l'extrême complication de ces sources, il a fallu faire particulièrement appel à une science dont les premiers résultats datent d'hier, à la science des traditions populaires, au folklore. C'est elle du moins qui a fourni la première solution aux difficiles problèmes de la naissance de la poésie lyrique, de l'origine des contes à rire et de la composition des récits sur Renart. Nous ne nous occuperons naturellement que de ces derniers.

Rares sont les œuvres de formation complexe et hétérogène, datant de l'enfance ou d'un âge peu avancé des littératures, qui n'aient donné lieu à quelque système apte à plaire par sa simplicité et sa netteté. Mais il semble que ce soit la tâche de la critique moderne de renverser ce genre de construction partout où elle le rencontre. L'esprit de cette critique, chaque jour moins instinctif et moins spontané, ne cesse de devenir plus réfléchi et plus sceptique. Parfois elle ne trouve pour réponse aux questions qu'elle soulève qu'un point d'interrogation : c'est le cas pour le problème du lieu d'origine des fabliaux. Il lui arrive aussi de remplacer une affirmation catégorique, mais erronée, par une affirmation atténuée, mais apparemment juste : c'est le cas pour les sources du *Roman de Renart*.

En ce qui les concerne, on a longtemps vécu — et certains vivent encore — sur un système clarificateur par excellence, celui de J. Grimm : c'est le système de l' « épopée animale allemande, vivant de toute antiquité au fond des forêts de la Germanie et dont les chants de nos trouveurs ne seraient que des fragments dépouillés de leur rudesse primitive » (2). Cette théorie dont on s'explique aisément la fortune en Allemagne, Paulin Paris l'avait déjà ruinée en bonne partie. M. Sudre achève brillamment l'œuvre de son illustre devancier.

P. Paris avait déjà reconnu l'apport sérieux des fables ésopiques d'origine proprement littéraire et cléricale dans la constitution de l'épopée animale. En effet, la littérature latine en a transmis aux écoles du moyen âge, où elles furent commentées et développées. Elles avaient un but moral correspondant bien aux

(1) Jeanroy, *Les origines de la poésie lyrique en France*, Paris, Hachette, 1889. Langlois, *Origines et sources du Roman de la Rose*, Paris, Thorin, 1890. Bedier, *Les Fabliaux*, Paris, Bouillon, 1893 ; 2e édit. 1895

(2) Sudre, p. 48.

tendances allégoriques ou satiriques d'œuvres plus longues, de petits poèmes sortis de milieux analogues. Mais les auteurs du *Roman de Renart* ont peu exploité ces sources écrites et, soit dit en passant, bien que la part des clercs dans la formation de cette œuvre, surtout à l'origine, ne puisse pas être niée, il ne faut pas la faire trop large. C'est la tradition populaire qui constitue ici la source la plus abondante.

Faire le départ entre les emprunts d'origine littéraire et ceux de provenance orale, tel est le véritable objet du livre de M. Sudre. Je ne veux pas redire après lui comment le folklore est présentement devenu une matière scientifique des plus sérieuses : le lecteur le verra en son premier chapitre *des contes et des fables*, où il lira aussi pourquoi l'auteur ne s'est pas chargé de déterminer le lieu de naissance des contes d'animaux.

Pour montrer quelle est la part de la tradition écrite et de la tradition orale dans la constitution du *Roman de Renart*, M. Sudre a disposé sa matière d'après les personnages mis en scène : 1° Renart et le Lion ; 2° Renart et l'Ours ; 3° Renart et le Loup ; 4° Renart et les Oiseaux ; 5° le Loup. On ne résume pas cette suite de menues dissertations où il a étudié les sources particulières des groupes de contes rentrant dans chacun de ces chapitres spéciaux. C'est, pour chaque récit, autant de petites thèses à travers lesquelles l'auteur nous fait discerner les divers courants de la tradition orale et populaire, leur pénétration réciproque, leur échange de thèmes et de personnages, l'adaptation de tel conte à tel âge déterminé d'une nation. Avec un rien, il nous conduit, par une série de récits encore vivants, jusqu'au noyau, jusqu'à la source d'une branche du poème.

Saisissant alors la genèse réelle du *Roman de Renart*, nous sommes ainsi tout préparés à rejeter avec M. Sudre l'opinion commune qui en fait une œuvre immédiatement satirique ; naturellement cette observation ne s'y applique qu'en tant qu'on l'envisage sous sa forme ancienne et traditionnelle. Dans les imitations postérieures, l'intention satirique n'est pas plus contestée aujourd'hui que jadis.

L'auteur ne doute pas que la critique n'ait à refaire un jour plus d'un chapitre de son livre. C'est à quoi s'est appliqué déjà M. G. Paris dans un compte rendu (1) qui est un nouvel ouvrage sur le *Roman de Renart* ou, pour mieux dire, une étude générale de « l'épopée animale du moyen âge » à propos du travail de M. Sudre. Mais, prise dans ses grandes lignes, cette thèse paraît bien définitivement établie : la *matière* du *Roman de Renart* est principalement tirée du folklore animal qui, circulant librement, est parvenu aux « trouveurs » français ; elle pourrait devoir quelque chose aux fables de provenance gréco-orientale, mais elle ne contient des éléments classiques et scolaires qu'en nombre restreint. Cette conclusion n'est pas séparable d'une autre de l'auteur que M. G. Paris a formulée en ces mots : « Ainsi de récits qui, comme tous les récits populaires, n'ont aucune couleur de temps et de lieux et peuvent circuler, comme ils circulent en effet, chez les peuples les plus divers, se forme peu à peu une véritable épopée animale, qui n'a pu naître qu'en certain pays et en un certain temps, qui reflète, en la parodiant, la société civile et religieuse de ce temps et de ce pays, œuvre inachevée et incohérente, qui n'a pas trouvé son unité et son couronnement, mais qui, dans son ensemble, et malgré les origines probablement très lointaines d'une partie de ses éléments, est essentiellement une œuvre médiévale, féodale et française » (2).

G. Doutrepont.

(1) *Journal des Savants*, 1894-95. Il écarte l'hypothèse d'un cycle animal « nordique ».

(2) *Journal des Savants*, 1894, p. 730.

* * *

Dr H. L. Strack. Prof. *Einleitung in den Thalmud* (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin. No 2, zweite, teilweise neubearbeitete Auflage. Leipzig 1894. Hinrichs (VIII. 135 pp.) 8°.

Par son Introduction à l'étude du Talmud publiée pour la première fois en 1887, le Prof. Strack — ce vaillant explorateur du champ si étendu de la littérature hébraïque ancienne et nouvelle — avait fait la première tentative de donner une connaissance objective et scientifique du Talmud entier et d'introduire dans l'étude de cette production littéraire si remarquable. Cet essai réussit parfaitement, car ce livre décèle une juste appréciation des moyens d'arriver à son but et une parfaite exactitude dans l'étude de tout ce qui concerne le Talmud ; l'auteur en effet appuie chaque affirmation sur des preuves scientifiques.

Il ne pouvait manquer que cet ouvrage n'eut un grand nombre de lecteurs. Aussi dès 1894 une seconde édition était devenue nécessaire.

Ce livre s'ouvre par l'explication des termes les plus importants : *Mischna*, *Baraitha*. *Thosephtha*, *Gemara*. *Talmud*, *Midrasch*, *Halakha* et *Haggada*, puis suivent les titres des deux Talmuds, d'abord d'après leur ordre dans l'ouvrage, puis d'après l'ordre alphabétique et y ajoute specialement le contenu du 63e traité de la *Mischna* (p. 13 et 44). Puis vient un court exposé des Traités extra-canoniques. (44, 46) que suit une courte histoire du Talmud (46-47), une liste chronologique des docteurs principaux qui forment autorité quant à ce livre (76-93) et une charactéristique du Talmud (93-106). Ce dernier point doit être signalé comme très important, à cause des jugements qui y sont rapportés, jugements portés aux différents points de vue à envisager et surtout à cause des faits indiqués pp. 95-97 comme devant servir à une juste appréciation du Talmud, et à cause de la méthode donnée d'interprétation de ce livre et des dialectes qui y sont employés.

A la fin l'auteur nous donne d'intéressantes notions de littérature talmudique et la traduction de différentes parties, en même temps qu'il indique les œuvres d'explication qui en ont été données et toutes celles qui fournissent les moyens d'arriver à une connaissance parfaite de la langue.

La 2e édition se distingue par de nombreux ajoutés, spécialement en ce qui concerne les notions littéraires, où nous trouvons de tout nouveaux chapitres dus à la main de l'auteur anxieux d'améliorations : Telles sont *die halakhischen Midraschim* (p. 56-58), *Eine Probe halakhischer Discussion* emprunté au Traité *Chullin* (p. 103 106).

Les chapitres qui ont reçu le plus d'extension sont : Handschriften des Talmuds, (p. 67-72). Chronologisches Verzeichnis der Schriftgelehrten (p. 77-87) et Hermeneutik des Talmuds (p. 98-103). Spécialement utile est l'index des mots hébreux expliqués (p. 131) et des noms propres (p. 132-135).

Puisse le vœu du savant auteur s'accomplir ; puisse son livre produire dans sa nouvelle forme, plus de résultats encore pour la connaissance de la vérité et pour arriver à des jugements plus impartiaux.

Quiconque cherche sérieusement une instruction solide et profonde, la trouvera certainement, en ce qui concerne le Talmud, dans le livre du Prof. Strack.

Iena, Février 1895. E. Wilhelm.

LA STRATÉGIE CHINOISE.

On n'a pas été peu surpris en Europe de voir avec quelle facilité l'établissement militaire de l'empire chinois s'est effondré sous les coups d'un autre peuple asiatique. On ne tenait pas l'armée chinoise en une haute estime, mais on ne croyait pas que son organisation et son esprit guerrier fussent tombés si bas.

Bien des causes ont contribué à cette chute inattendue de la puissance chinoise.

L'armée chinoise, à part quelques corps organisés spécialement, n'avait plus d'une armée que le nom. Bons pour réprimer les révoltes de leurs congénères, les soldats du Fils du ciel n'étaient ni armés, ni exercés pour soutenir une lutte sérieuse. Amollis par une paix de 250 ans presqu'ininterrompue, habitués à considérer l'état militaire comme très inférieur à l'état civil, à la profession des lettres et sciences, les Chinois n'ont plus rien de ce courage, de cet entrain, de ce dévouement jusqu'à la mort dont leurs ancêtres ont laissé de si magnifiques exemples dans leur histoire. C'est une nation en état de décrépitude en face d'un peuple jeune, ardent, représentant assez bien les Français de 1790 montant comme à l'assaut de la vieille Europe.

Ambitieux de s'approprier toutes les découvertes, tous les progrès de l'occident, contempteurs du vaste empire voisin frappé comme de léthargie, les Japonais ne pouvaient manquer de porter des coups violents et décisifs à ce peuple endormi dans l'indolence et la routine, à cette armée dont la tactique remonte, pour la plus grande partie à 10 et 20 siècles en arrière. Qui le croirait ? décrire les mouvements d'une armée chinoise, il y a deux mille ans, c'est en partie exposer ses pratiques actuelles. Ce n'est donc point faire œuvre d'archéologie pure

que de rappeler les livres de tactique qui eurent cours en Chine avant l'ère chrétienne ; car bon nombre de soldats chinois sont encore armés d'arcs et de flèches, de glaives et de lances tout au plus.

Aussi ce n'est pas seulement à titre de curiosité historique que nous venons exposer à nos lecteurs les principes qui ont rendu célèbre un général chinois du IIIe siècle de notre ère et qui lui ont valu de nombreuses victoires et la conquête de l'empire. Nous voulons parler de Tchou Kot-liang qui mit sur le trône le général Liu-pei ou Tchao-lie-ti en l'an 222, à l'époque dite des trois royaumes (San-koue) et porta, dit-on, ses armes jusqu'au delà des frontières de la Birmanie. Tchou-kot-liang a laissé la réputation d'un ministre, d'un conseiller d'une sagesse éprouvée et d'un général d'une habileté consommée. La rapidité de ses mouvements, le coup d'œil sûr qui lui inspirait instantanément les grandes mesures à prendre, l'avait rendu l'effroi des empires voisins.

Notre intention n'est nullement de raconter sa vie mais de faire connaître ces principes de tactique qui ont produit à cette époque des effets si merveilleux et ne sont point encore oubliés des généraux chinois.

Bien des choses y surprendront nos lecteurs, mais rien ne le fera davantage que de voir un système de tactique guerrière fondé sur des idées philosophiques, ontologiques.

Le mode de formation des armées adopté par Tchou-kot-liang porte le nom de *pa-tchen* ou des huit corps d'armées.

On en verra ci-dessous le motif.

Il ne semble pas que le général chinois ait laissé des mémoires exposant les fondements de son système ; mais d'autres se sont chargés de le faire pour lui. Nous les trouvons dans l'encyclopédie qui porte le titre de *Tang-tan-pi-kieu* au Kiuen II de la partie intitulée *Tchen-t'u*, tableau des corps d'armée ou ordres de bataille.

Là nous apprenons que Tchou kot-liang avait basé son système sur le nombre des Kuas ou trigrammes fondamentaux qui sont employés dans le Yi-king comme moyen de divination.

Les compilateurs de la partie militaire de cet ouvrage en étaient si convaincus qu'ils cherchaient un fondement du même genre aux principes de tactique admis par les souverains des dynasties antérieures.

Il y avait d'abord 64 corps d'armée comme il y a 64 kouas de 6 lignes au Yi-king. Puis on s'attacha au tableau dit *Ho-tou* dont les 8 parties divisées en deux donnèrent quatre stations militaires. Le *Lou-shou* à son tour fit constituer 9 corps comme il renferme 9 nombres.

Le système agraire fit ensuite établir la division en camp extérieur et intérieur. Puis vint Wen-wang qui distingua les nombres pairs des impairs et nomma les corps de troupe d'après les 4 kouas trigrammes fondamentaux et leur position dans l'espace. Ce furent

Au N. O. le trigramme	*Kien*	et le corps	*tien*	ou du ciel.
Au S. O. le trigramme	*Kwun*	et	»	*ti*	de la terre.
Au S. E. le	»	*Tsun*	et	»	*fong* du vent.
Au N. E. le	»	*Kan*	et	»	*Yun* des nuages.

Pour les directions principales, on prit les noms des quatre régions atmosphériques. A l'Est ou région du dragon vert on eut le corps du dragon.

A l'ouest, région du tigre blanc, on eut le corps du tigre.

Au sud, région de l'oiseau rouge, on eut le corps de l'oiseau, et

Au nord, région du guerrier noir on eut le corps du serpent.

Restait une place inoccupée au milieu. On en fit naturellement celle du *Tai-ki* « faite suprême du ciel ».

Les quatre premiers corps, appelés des « figures », furent considérés comme fondamentaux, réguliers, *tcheng* ; les quatre autres représentés par des animaux, furent accessoires, supplémentaires, *K'i*.

Puis on donna 7 corps aux figures, et cinq aux animaux ; en tout douze. Le général en chef se tenait au milieu avec quatre divisions.

Les corps rangés en ordre avaient huit *portes* ; c'est-à-dire qu'en huit endroits il y avait un écart dans les divisions qui permettaient de les traverser sans rompre l'ordre et de faire les manœuvres prescrites.

Chacune avait son nom. Au sud c'était la main ; au nord, le pied ; au milieu, le corps — positions directes tcheng.

Par devant était la tête ; par derrière la queue ; à gauche et à droite les ailes. Les divisions centrales avaient les griffes et les dents.

La tête et la queue s'étendant ou se contractant formaient les limites.

Les deux ailes se concentrant ou se développant, les dents et les griffes allant et venant en étaient la principale force.

Le corps, les quatre membres, les mains et les pieds dans leurs diverses positions donnaient la direction aux mouvements.

Comme les deux principes de la nature, dans leurs évolutions, ces corps se formaient en carrés, en cercles, en lignes courbes ou droites. Mais leur nombre ne se formait jamais en dehors des divisions et de la réunion des huit *tchen*.

Plus tard on inventa les huit formes du « ciel recouvrant, de la terre portant, du vent s'élevant en tourbillon, des nuages flottant, du dragon volant, du tigre ailé, de l'oiseau planant, du serpent roulé ».

Il y eut alors 364 mouvements divers égalant le nombre des degrés célestes.

Ainsi s'exprime notre préfacier.

Les tableaux qui suivent cet exposé, nous expliquent plus ou moins bien ce que notre auteur a voulu dire.

Après une reproduction du Lo-shou et des huit Kouas rangés en cercle autour du Tai-ki, aux points cardinaux principaux et intermédiaires, ils en viennent à la disposition des corps d'armée en huit divisions telle que l'avait inventée Tchou kot-liang.

Il serait tout-à-fait superflu de dire que tout ce qui précède est de pure invention. L'auteur chinois en convient lui-même. « Cela n'est pas digne de foi ». Ce l'est d'autant moins que les Kouas et le Yi-king étaient inconnus au temps de Wen-wang.

Nous passerons donc les deux tableaux qui se rapportent à l'antiquité pour dire quelques mots de ceux qui représentent les dispositions de la tactique inventée par Tchou kot-liang.

Le premier tableau est celui qui nous donne la disposition des 8 corps ou *tchen*. Au centre est l'armée principale, le corps commandé par le général en chef. Les 8 autres corps sont arrangés de cette façon-ci.

Des trapezoïdes l'oiseau est en haut, le serpent en bas ; le dragon est à gauche et le tigre à droite.

Pardevant sont deux lignes de cavaliers, composées chacune de 12 petits escadrons ; en tout 24.

On a vu que cet arrangement présente les corps de troupe tantôt en carré, tantôt en rond, tantôt en courbe, tantôt en position droite.

En ces quatre cas les huit corps ont la forme de rectangles allongés disposés de manière à former autour du corps central un carré total ou un cercle, et celui-ci, tantôt avec le côté long du carré regardant le centre, tantôt le côté étroit dans la même position.

Le dernier tableau est celui de l'arrangement en crochet. Dans cet ordre les huit corps sont disposés aux huit directions, de la manière suivante ⩓.

Le tableau suivant figure la position des corps de cavalerie volante ou légère (*Yen*) destinés à l'attaque, à harceler l'ennemi. Ils sont placés en dehors du gros de l'armée, deux par deux et numérotés d'après les douze signes du cycle qui servent à compter les années comme nous comptons les siècles, mais soixante seulement au lieu de 100. Ils sont ainsi placés

. . . . . .	. . . .
corps d'avant	corps de droite
. . . .	. . . .
corps de gauche	corps d'arrière.

Les deux derniers tableaux nous donnent, l'un une nouvelle forme de ligne circulaire autour du corps principal, puis la disposition de la grosse cavalerie formant huit rectangles,

comme en contour extérieur, avec quatre corps plus considérables au milieu figurant comme les extrémités d'une croix à branches égales et 4 autres plus petits repartis entre les 8 corps formant le cadre du carré.

La note marginale du dernier tableau nous apprend que l'armée représentée au tableau I avait 64 chefs et la cavalerie légère 24 ; en tout quatre-vingt-huit.

La grosse cavalerie était divisée en quatre *tchongs* chacun de six corps et comme l'armée principale elle avait quatre *tcheng*, quatre *khi* et un corps central, qu'on appelait les quatre têtes et les huit queues. En marche la cavalerie cuirassée prenait les devants ; au camp elle se tenait en arrière. Au combat les corps secondaires se transformaient et prenaient la place de ceux appelés griffes et dents (voir plus haut).

Notre auteur ne nous explique pas clairement le but et l'emploi de ces différentes dispositions des corps de troupe. Mais on voit clairement qu'ils étaient placés de manière à attaquer, à faire face de tous côtés, à se soutenir l'un l'autre. Ceux de derrière entièrement dégagés pouvaient prendre les flancs des premiers et se mettre sur la même ligne ou tomber sur un ennemi qui s'avançait contre l'un des deux flancs de l'armée.

C'est précisément par la rapidité de ces mouvements que Tchou-kot-liang surprenait l'ennemi et l'écrasait avant qu'il eut le temps de se reconnaître.

Cette tactique suivie par des soldats courageux et exercés comme les armées des Han étaient alors, valut aux troupes du Napoléon chinois de nombreuses victoires. Leurs adversaires n'étaient pourvus non plus que d'armes frappants de près, sabres, lances, arcs etc.

Aujourd'hui elle ne peut plus servir qu'à la défaite des troupes mal exercées, indisciplinées de l'Empire des Fleurs, munies en outre d'armes inférieures de toute manière à celles de leurs ennemis.

D'ailleurs les combats de près, les charges d'infanterie, de cavalerie même ne sont guère possible contre un ennemi résolu et bien armé.

Notre encyclopédie nous renseigne encore sur un genre de tactique équestre suivi dans les temps anciens et que nous mentionnerons à titre de *curiosité.*

C'était à l'époque où l'on combattait encore en chars. Un général de la dynastie de Tsin faisant la guerre aux barbares appelés Man, avait imaginé un ordre de bataille auquel on avait donné le nom de *Pien-siang* ou des chars à coffre plat.

A cette époque tout char était accompagné de 100 guerriers. Trois d'entre eux montés dans le char étaient armés de cuirasse.

Des 97 autres, 75 formaient trois corps séparés prêts à combattre. Les 22 derniers constituaient une arrière-garde, protégeant le char et ses monteurs.

Le nombre de chars composant un corps d'armée ou *pien* n'est pas exactement connu. Les uns l'abaissent jusqu'au chiffre neuf. D'autres l'élèvent à quinze et à vingt-cinq.

Plus tard l'introduction de la cavalerie et des armes légères rendit le service des chars superflu ; ils ne furent plus employés que pour garder les camps, les règles de la tactique s'oublièrent en ce qui les concerne.

L'ordre de bataille inventé par Ma-long consistait à ranger les chars et leurs escortes de manière à former 4 carrés concentriques et naturellement allant en s'étendant avec quatre portes ou issues à chaque carré.

C'est le bataillon carré formé en tout sens, lançant partout des projectiles jusqu'à ce qu'il se dissolve pour tomber sur l'ennemi déjà ébranlé dans ses rangs.

Ceci se pratiquait en terrain étroit ; en large campagne l'armée prenait la forme appelée « corne de cerf » s'étendant ou se resserrant pour prendre l'ennemi de trois côtés et même par derrière,

L'ordre des 8 tchens de Tchou-kot-liang fut suivi jusque sous les Tangs. Alors on en réduisit le nombre à 6. Ce fut Li-tsing prince de Wei qui opéra ce changement du nombre des corps extérieurs. Il n'y en eut plus que deux, en arrière, mais il disposa ses six corps de sorte qu'ils fussent carrés du côté

de l'extérieur, ronds du côté de l'intérieur ce qui leur fit donner le nom de *Lu-hoa* ou des 6 fleurs. Ils prenaient ainsi la forme d'une pétale pleine.

Le tableau représentant le système de Li-tsing nous montre au centre un carré entouré d'un cercle de troupes ; puis à une certaine distance six corps rangés sur une circonférence de cercle à une distance l'un de l'autre, égale à peu près à l'étendue de chaque corps. Cet arrangement rendait les mouvements et les changements de front plus prompts et plus faciles.

Interrogé par l'empereur Tai-tsong des Tang, Li-tsing lui expliqua que la méthode antique était de former des lignes droites, des cercles exacts en brisant les angles, en réduisant les courbes et réunissant les coins et qu'il avait suivi ce principe en formant le tableau des six fleurs, comme le vulgaire appelle ce mode de disposition.

C'est pourquoi il a fait un cercle à l'intérieur et des carrés à l'extérieur. Puis il explique ces deux formes de la manière suivante :

« Le carré nait du mètre, en le cadrant ; le rond né du « point en faisant suivre sans interruption. Aussi le nombre « du carré se règle sur la terre (qui est carrée) ; et la suite « ininterrompue des points en rond correspond à la forme du « ciel (qui est rond).

« Quand ces deux formes sont bien exactes, aucun change- « ment ne peut y apporter le trouble. »

Les 6 corps d'armée de Li-tsing, comme les huit de Tchou-kot-liang avaient divers ordres de bataille.

Un premier tableau nous les montre faisant face les uns aux autres sur deux lignes, attendant l'ennemi, et prêts à se tourner du côté où celui-ci viendrait pour soutenir le choc ou attaquer. Qu'ils reculent ou avancent, ils doivent se tenir bien alignés sans qu'aucun dépasse l'autre, sans qu'aucun hâte le pas plus que les autres.

Ailleurs les six corps sont rangés ainsi : deux en arrière, deux en avant, un de chaque côté.

Ou bien de cette manière, ou encore ≡ ≡. C'était

aussi en cercle parfait par quadrilatère arrondi, ou en forme de triangle

Une note nous apprend que ces corps entouraient un espace de 12 cents pous. (1) Pour chacun d'eux on consultait le sort pour le choix de l'espace à occuper. On distinguait l'intervalle libre l'est et l'ouest chacun de 400 pous qui servaient aux manœuvres et à l'instruction du soldat.

Ces six corps ont chacun 5000 h. ce qui fait un total de 30000 h. et dans le dit espace on forme ces corps des cinq manières en carré, en rond, en ligne droite, en courbe ou en angle. Tous se forment à ces changements que l'on fait opérer cinq fois de suite ; après quoi l'exercice est fini.

A cela ne se bornent point les évolutions de la tactique inventée par Li-tsing. Le code militaire en expose encore toute une longue suite où les différents corps opèrent successivement de toutes les manières possibles, chacun ayant son tour d'initiative et prenant les formes les plus variées. Il suffit d'indiquer la chose d'une manière générale.

Mais Li-tsing ne se contenta pas de ce genre de stratégie. Il inventa encore les exercices en douze corps portant les noms des douze parties du cycle servant à compter les années et évoluant de toutes les manières possibles. Ce fut sous Tai-tsong des Tang, à l'occasion d'une guerre contre les barbares environnant et assaillant la Chine de toute part qu'il mit en œuvre cette invention nouvelle.

Dans la première disposition stratégique, il mettait les chars et l'infanterie en avant comme force de résistance ; la cavalerie suivait. Pour avoir douze corps il dédoubla cavalerie et infanterie. La première en eut quatre et la seconde huit. Il divisa les premiers en corps d'avant (de tête) et subsidiaires les seconds en corps principaux (*tcheng*) et corps d'arrière (de queue). Il y avait ainsi un corps de cavalerie pour deux autres, les secondaires correspondant aux principaux de sorte qu'en face de l'ennemi les corps de tête et de queue se correspondaient.

(1) Un peu plus de 6 pieds.

Dans l'ordre stratégique circulaire les corps d'arrière et auxiliaires restaient au dedans ; quand l'ennemi attaquait avec violence, les fantassins ouvraient leurs rangs, les cavaliers s'élançaient par l'espace laissé libre et fondaient sur les assaillants.

Par un mouvement inverse les corps auxiliaires pour éviter le choc trop violent de l'ennemi rentraient dans le cercle et l'infanterie les défendait. On devait soigneusement cacher à l'ennemie la place qu'occupaient les corps d'attaque.

L'organisation des armées chinoises se développa sous les Tangs. Tsi-tsing devant combattre les barbares de l'ouest forma une armée de 4,320 chars, 30654 cavaliers et 140930 fantassins, dont il fit cinq corps d'avant et d'arrière, du centre, de droite et de gauche : les deux premiers et les deux derniers se suivaient et se soutenaient l'un l'autre. Le centre était divisé en 3 corps ce qui en faisait sept. Celui du centre avait 1440 chars, et se formait en carré.

Nous ne suivrons pas les tacticiens chinois dans toutes leurs explications.

Ajoutons seulement ce qu'il nous dit de la mise en marche.

Le tambour bat trois fois, puis l'on avance de 30 à 50 pous à trois roulements successifs, pour arrêter les évolutions de l'ennemi, ses changements de dispositions. Cavaliers et fantassins suivent, on se met en marche, puis après 50 nouveaux pous on s'arrête.

Les corps *tcheng* sont alors en avant, les accessoires (1) en arrière. On bat de nouveau le tambour et les corps prennent les positions opposées pour tenir tête à l'ennemi.

Toute armée qui entre en campagne doit être composée de 20,000 h. (au moins) (2). On la partage en sept corps. Celui du centre doit compter 4000 h. les deux corps de gauche et de droite aux deux flancs du premier, doivent en avoir chacun 2800. Les quatre autres placés des deux côtés devant et derrière ceux des flancs en ont 2600.

(1) Voir page 187 l. 31

(2) En réalité 19800.

Ces troupes sont divisées en bataillons de 50 soldats, dont il y a en tout 400. De ces 20000 h. on choisit 14000 pour combattre. Les 6000 autres gardent les bagages et munitions.

Des 4000 h. du corps central, 2800 sont destinés au combat ; 400 sont armés d'arbalètes et quatre autres cents, d'arcs et de flèches.

Il y a en outre un milieu de cavaliers moitié de cavalerie légère, moitié pesamment armés.

Les deux corps latéraux ont chacun 1900 combattants dont 300 arbalétriers et autant d'archers, 500 cavaliers, 400 armés à la légère, voltigeurs et 400 pesamment armés.

Les quatre autres corps ont 1850 combattants, dont deux cent cinquante arbalétriers, 300 archers, 500 cavaliers et 800 des différentes armes. Dans la mise en marche c'est le corps d'avant de droite qui se met en mouvement le premier, les corps du flanc droit et d'arrière le suivent, puis vient celui du centre et ceux d'arrière de gauche. Le corps latéral de gauche vient le dernier.

La cavalerie est divisée en 80 escadrons. L'armée en a 200 donc 36 au centre, 28 à chacun des corps latéraux et 27 aux quatre corps d'avant et d'arrière. Soit 36, plus 56, plus 108 ou 200.

Au moment du combat, toutes les troupes font halte et les cavaliers de droite et de gauche mettent pied à terre. Le tambour bat, les arbalétriers tirent afin de repousser l'ennemi ; les archers en font autant selon la distance où se trouve celui-ci.

Si l'ennemi s'avance à vingt pas de distance et moins encore, on met au repos les arcs et arbalètes et l'on combat avec le glaive et la massue. Les soldats rangés en ordre parfait luttent, attaquent avec vigueur.

La cavalerie légère et les corps secondaires secondent l'attaque par leurs charges violentes.

Si l'ennemi ne recule pas, les troupes reforment leurs rangs et renouvellent les attaques jusqu'à ce que les advesaires soient dispersés et leurs rangs confondus. Alors la cavalerie les poursuit pour compléter leur défaite. Si la rapidité de leur

fuite ou la nature du terrain ne permet pas de les poursuivre au loin, les cavaliers reviennent au gros de l'armée qui se remet en ordre après le signal donné en levant les lances et abaissant le drapeau.

Tout bataillon a son capitaine. Quand l'armée est en marche, cet officier va en tête de ses hommes ; au moment du combat, il entre dans les rangs ou se met en arrière et le porte étendard également. Les deux assistants se tiennent à droite et à gauche selon leur position fonctionnelle.

Si l'on fait halte le bataillon se range derrière le porte-drapeau, sur cinq lignes de 7, 8, 9, 10 et 11 hommes.

Si le chef de bataillon est pressé, accablé par l'ennemi, les adjudants du porte-étendard doivent s'empresser de courir à son secours et le sauver du danger.

Dans l'attaque de l'ennemi on doit savoir profiter habilement des accidents de terrain. Si l'on ne peut on doit le prendre par surprise en se cachant. Si cela même n'est pas possible, on doit attaquer de front, de vive force.

Si l'on est adossé à des montagnes on doit s'y retirer et tacher d'y attirer peu à peu l'ennemi ; quand il y sera entré on l'attaquera par surprise.

Si l'armée a derrière elle une rivière elle se place transversalement avec la cavalerie aux deux côtés. Là l'infanterie se met en ordre et si l'occasion est favorable, elle avance et attaque. Sinon elle passe l'eau à un endroit où elle est guéable. Si la rivière est devant elle et qu'il y ait un gouffre elle remonte et attend l'ennemi dans cet endroit. S'il y vient elle fond dessus, sinon elle recule pour l'attirer dans le danger.

Si l'on a devant soi d'épais et hauts buissons, on attend l'ennemi par derrière. On va lentement pour qu'il s'y engage et on fond dessus quand il y est entré. S'il reste dans l'expectative, on prend un chemin détourné pour tomber sur ses troupes.

On doit éviter pour le ravitaillement toute voie qui peut être facilement coupée, quand même elle aurait d'autres avantages sérieux. Par les froids intenses et les chaleurs torrides

on ne doit point attaquer si même il y avait de l'avantage de le faire en cas de réussite. Si l'ennemi occupe des défilés, des endroits dangereux, il faut reculer pour l'en faire sortir.

Si on le voit se retirer sans cause apparente, il faut se défier et s'abstenir de le poursuivre avant de connaître les causes de ce mouvement.

Si l'on vient directement à l'encontre de l'ennemi qui s'avance on doit prendre un chemin détourné et le vaincre par la force ou l'épuiser par la fatigue en se faisant suivre par lui.

Si les forces de l'ennemi ne se montrent qu'à moitié, qu'il soit comme effrayé ou dans le trouble, il faut examiner mûrement la situation et s'abstenir de l'attaquer pour le moment.

Si l'ennemi vient d'un défilé, lorsqu'il en est sorti de moitié il faut l'attaquer à droite et à gauche, couper en deux sa route et l'accabler, le faire prisonnier.

De même s'il se réfugie dans un étroit passage, avant qu'il y soit entré complètement il faut arrêter ceux qui n'y sont point encore parvenus, les attaquer et les défaire ou les faire prisonnier. On viendra alors facilement à bout des autres s'ils se montrent. On pourra les poursuivre et les écraser.

Quand on a vaincu l'ennemi et qu'il est en fuite on le poursuit l'espace de 600 pas puis l'on rassemble ses troupes, on les remet en rang, de crainte que les adversaires ne reviennent à la charge. Si l'on est en désordre on ne pourra pas réformer l'armée instantanément. La cavalerie devra explorer la campagne et surveiller l'ennemi. Si l'occasion est favorable on le poursuivra de nouveau et le dispersera aisément sans qu'il puisse se rassembler encore.

Chaque dynastie eut sa tratégie spéciale ; chacune voulant faire mieux que sa devancière. Les Song (960-1280) surtout se sont distingués par le nombre et la singularité de leurs inventions. Alors régnait la philosophie de la nature, le *Tai-kih* principe sans principe, le *Tai-Yih* ou Grand-Un, la théorie des deux principes actif et passif *Yang* et *Yin* et ces conceptions métaphysiques servirent de base aux combinaisons de la tactique militaire. Citons seulement l'ordre de bataille appelé *Fong heou yat-k'i* « le point central tenu par le prince du vent ».

Ce point central est enveloppé par un cercle de troupes. Autour de celui-ci se forme un carré ayant les pointes dirigées vers les 4 points cardinaux et dont les quatre angles sont consacrés au vent ; huit détachements placés deux à deux le long des côtés du carré appartiennent aux quatre régions du ciel représentées par le tigre, le dragon, l'oiseau rouge et le serpent.

Deux autres placés en arrière des deux côtés représentent les nuages. D'autres imaginèrent une division de l'armée en petits corps se soutenant ou attaquant séparément avec des évolutions diverses et des formes très variées qu'il serait trop long de rapporter. Nous y voyons les formes des « nuages tombants », des « oiseaux volants » ; des serpents rempants etc. ; la manière de passer d'une forme à l'autre sans troubler les rangs en se croisant, s'entrecroisant, passant à droite, à gauche, devant ou derrière. Ces tableaux ont vraiment l'air de jeux de dames sur lesquels on se serait amusé à tracer des formes étranges et dont l'utilité est plus que douteuse.

Voici comme exemple unique le *Ho-jui* ou angle du feu.

Au milieu le commandant *Sze* ; devant lui trois rangs du Tien (1) ; derrière autant de rangs de la Terre (2). A droite et à gauche, trois rangs aussi des nuages ou du vent (3). Intermédiaires dans les angles, se placent deux corps formés en triangle et désignés comme corps du serpent, du tigre, de l'oiseau et du dragon.

Le but de toutes ces variétés d'ordre de bataille est d'empêcher l'ennemi de reconnaître la force, les dispositions de l'armée, ses projets, ses moyens d'attaque et de défense, ce sont les circonstances qui doivent inspirer au général le choix des plus propres à lui assurer la victoire. P. Röscher.

---

(1) Ainsi appelés parce qu'ils forment un carré à l'extérieur et un rond à l'intérieur comme le ciel. Les quatre vents s'y déploient. Le ciel est le principe de l'ordre de bataille et a précédé toutes les armées.

(2) La terre est carrée comme ces corps d'armée. les nuages en naissent aux 4 extrémités.

(3) Les nuages varient sans cesse de forme comme ces bataillons.

POÉSIES HONGROISES.

(Suite.)

CHANT III.

Nous n'en donnerons qu'un résumé.

Georges festoie et banquète avec ses compagnons, puis organise un tir à l'arc. Voyant son frère assis désolé dans un coin de la cour, il ordonne à ses suivants de tirer dans sa direction pour lui faire peur et peine. Mais Miklos les laisse faire sans bouger. Enfin atteint au cou par une flèche il s'irrite, brise en deux la pierre sur laquelle il était assis et la lance contre ses assaillants. Malheur ! elle frappe un des chevaliers et l'étend mort sur le pavé.

Georges aussitôt ordonne à sa bande de courir sus à son frère et de l'amener prisonnier.

CHANT IV.

Miklos parvient à s'enfuir et erre pendant 3 jours dans les broussailles et les fondrières. Il tombe enfin de fatigue et sommeille, mais la faim le réveille. Il entend approcher un cavalier, il se croit perdu. Mais c'est le vieux serviteur de son père, le fidèle Benedek que sa mère a envoyé à sa recherche avec des provisions de bouche. Miklos se restaure tout à l'aise. Tout en mangeant Benedek lui raconte les exploits de son père. Miklos en est ému ; il veut suivre son exemple, il ne retournera pas maintenant à Nagyfalu, il y reviendra couvert de gloire. Malgré les instances de Benedek il persiste dans sa résolution, prend congé du vieil écuyer et continue sa route errante.

CHANT V.

I.

1. Le soleil s'était couché sur les champs de roseaux.
Etendant dans les hauteurs du ciel un large manteau de pourpre.
Mais la nuit faisant triompher sa puissance, domine tout en un [instant.
Enveloppant le ciel et la terre dans une vaste tenture de ténèbres

2. Elle couvre tout de son brillant suaire.
Orné de milliers, de millions d'étoiles étincelantes,
A l'horizon, elle fait paraître la lune aux doux rayons
Et la pose comme une couronne d'argent d'une tête.

3. Cependant Miklos se lève et va par le sentier nouveau pour lui.
Il s'enfonce de plus en plus au milieu des roseaux ;
Mais comme par de forts liens il se sent tiré en arrière,
Il ne peut s'arracher, s'éloigner de sa mère.

4. Mainte fois il regarde en arrière. Mais hélas ! à quoi bon ?
Là pas un être humain, personne que l'on puisse voir.
Il regarde toutefois, il se retourne plus souvent encore,
Puis un instant après il fait un mouvement pour dire adieu et part.

II.

1. Il marche lentement comme s'il retournait à sa demeure,
Mais voilà que le sol marécageux s'enfonce sous ses pas.
Le nid d'un loup des roseaux est précisément sous ses pieds.
Là dedans deux petits louveteaux dons de Dieu, y gémissent du [coup.

2. Miklos regrette de les avoir blessés ;
Il caresse les deux petits abandonnés,
Comme le berger flatte son jeune chien
Jusqu'à ce qu'il soit apprivoisé.

3. Mais ces caresses lui furent fatales, et ne servirent qu'à sa perte,
Car tout à coup derrière les roseaux un cri se fait entendre.
La louve accourt avec un hurlement horrible.
Elle fond sur le jeune homme, une lutte terrible s'engage entr'eux.

4. La louve se dresse sur ses pattes de derrière.
Elle étend ses griffes aigues jusqu'au visage de Toldi.
Ses dents blanches dans ses gencives rouges de sang cherchent à [déchirer,
Et brillent comme des charbons lancés, à la lueur de la lune.

III.

1. Mais Toldi sans jactance, se détourne promptement,
Et frappe l'animal à coups de poing redoublés.
Le sang coule de la gueule et du nez de la bête féroce
Et ses grands yeux engourdis se gonflent effrayamment.

2. Sa langue même ne sait plus tenir dans sa gueule,
Ses dents grinçantes la couvrent de sang.
Une écume sanglante en coule comme de la gueule d'un animal [enragé.
Jamais il n'avait rencontré bête plus féroce.

3 Miklos commençait à se lasser de ce jeu
Il n'hésita plus d'user du secours de ses pieds
Et comme le taureau travaille avec ses cornes
D'un coup violent il fait voler la louve en l'air.

4. La bête féroce tombe au loin dans les herbes sèches
Brisant les joncs sur un long espace.
Elle retombe par son poids d'une chute bruyante
Et fait retentir son corps, sur le sol, d'un bond terrible.

IV.

1. Mais quoi ! comme si le démon se cachait en elle,
La louve se roule sur elle-même et se dresse de nouveau (furibonde),
Hurlant de colère et de douleur.
Elle vient à un nouveau combat avec des dents aiguisées (par la [fureur).

2. Elle enfonce ses griffes dans les épaules de Miklos,
Elle ouvre sa gueule entre ses pattes tout contre la tête du jeune [homme,
Et tend ses genoux de derrière pour l'atteindre.
Que Dieu détruise donc ce monstre cruel !

3. Si cela pouvait être ! Mais c'est le plus terrible qui apparait.

Le loup arrive par derrière, courant, hurlant.
Que feras-tu, pauvre Miklos ? Hélas ! tu ne peux rien contre eux :
Si tu avais mille âmes, ils leur donneraient la mort.

4. Mais non : point de crainte ! Pour Toldi c'est son jeu ordinaire.
Si le danger grandit, son courage croît également.
Il sait se tirer du péril ; amis, bannissez toute inquiétude :
Il n'y a point en lui d'aliment pour les loups.

II.

1. Car au moment où la louve va l'étreindre dans ses griffes,
Toldi lui presse violemment la gorge de ses poings.
Les pattes aiguës de l'animal tombent du cou du jeune homme,
Toute force tombant aussitôt de ses nerfs broyés.

2. Ses yeux roulent hors de leur orbite, pleins de larmes de sang,
La langue déjà verte pend comme un large coûtre,
Le souffle (1) étouffé en elle ne sort plus (de sa poitrine).
Pendant de sa gueule ouverte, son menton ne bouge plus.

3. Alors saisissant le corps de la femelle et la tournant vers le sol
Il en frappe le mâle qui se précipitait déjà sur le vainqueur
La bête féroce se soulève pour fondre de nouveau sur lui.
Mais en sa fureur aveugle il mord les louveteaux dans leur couche.

4. Evidemment il se serait ainsi relevé plusieurs fois
Si Miklos ne s'était jeté au devant de lui.
Il le frappa alors avec le cadavre de sa femelle
Tellement que la lumière du jour ne se leva plus jamais pour lui.

II.

1. Toldi ainsi délivré du danger des bêtes féroces
Se reposa un instant assis sur un monceau de terre.
Les louveteaux aussi ne respiraient plus.
Les pieds de Toldi, dans leurs mouvements, les avaient écrasés.

2. Un peu plus loin gisaient leurs père et mère à côté de leur progé-
Le globe de la lune projetait sur eux ses rayons purs. [niture.

(1) Le mot hongrois *pára* désigne spécialement l'âme des animaux.

Ses froids rayons se réflétaient sur les prés,
Sa forme s'élevait progressivement se détachant comme une [sphère (1) d'or.

3. Alors Miklos livra son esprit à toutes ses pensées douloureuses.
Je ne pourrais dire qu'il se préoccupât encore des loups abattus
Mais il pensait à celui qui était un vrai loup pour son frère,
A ce frère au cœur méchant qui voudrait le dévorer.

4. Et pourquoi donc ce frère médite-t-il de le perdre ?
Pourquoi est-il plutôt un bourreau et n'a pas de sentiments frater- [nels ?
Quand donc Miklos lui a-t-il causé quelque mal ?
Pourquoi aiguise-t-il ses dents cruelles contre le fils de leur [commun père ?

Miklos continue ses réflexions sur la méchanceté de son frère pire que celle des loups et se demande finalement s'il n'y a pas aussi lieu de se défendre contre lui comme contre les deux fauves abattus.

VIII.

1. Arrête, arrête Toldi ! le meurtre est dans ta pensée !
Oh ! ne produis point le fruit sanglant de ta vengeance.
Sache-le, le sang d'un frère assassiné
Élève sa voix jusqu'aux cieux des cieux pour réclamer vengeance.

2. Sache-le, si tu donnes la mort à ton frère,
Tu tues en même temps ta vie éternelle.
Ne crainds pas ! Dieu est là-haut ; il voit la vérité et fera justice.
Confie-lui l'œuvre de la vengeance, du châtiment.

3. Mais tout-à-coup une pensée entre dans son esprit,
Il se lève subitement et va vers les deux bêtes féroces.
Il les charge promptement sur ses épaules
Et reprend sa route, nocturne et douloureuse,

. . . .

Vers la maison de sa mère, sans regarder derrière lui.

(1) Litt. comme un poële.

CHANT VI.

1. La lune projetait un doux éclat sur la tour de Nagyfalu,
Et la maison de Laurent Toldi apparaît toute blanche au bout du [village.
Son vaste jardin verdissait derrière la demeure,
Aussi étendu que tout bois des pays-bas.

2. Dans cet enclos s'ouvre une petite porte de la maison.
Là était l'appartement de nuit de la Dame des Toldi.
Sur sa fenêtre sombre était posée une touffe de romarin ;
Là tout près son fils épie, secrètement.

3. Les loups, Miklos parvenu là,
Les a déposés sur l'herbe humide de rosée du jardin.
Pour lui, comme s'il complotait un vol, sur la pointe des pieds,
Il s'approche de la porte close de sa tendre mère.

4. Longtemps il écoute de tous côtés, mais en vain.
A peine le ver rongeur du bois fait entendre un léger bruit dans [le seuil.
Frappera-t-il ? Ne le fera-t-il point ? Le courage lui manque ;
Sa main ne fait que trembler sur le loquet qu'elle tient.

II.

Quoi donc ! comment cette crainte (1) s'est-elle emparée de lui ?
Autrement il s'en serait pris à un dragon même.
Il craint, oui il craint violemment qu'au moindre bruit
Il effraie sa mère chérie, réveillée en sursaut.

2. Peut-être aussi, s'il frappe avec force,
N'osera-t-elle point lui ouvrir la porte ou la fenêtre ;
Peut-être fera-t-elle grand bruit par ses cris arrachés par la crainte,
Et alors ils seront hors d'état de se dire un mot, l'un à l'autre.

3. Il reprend donc ses deux loups sur ses épaules
Et se glisse vers l'autre flanc de la demeure.
Là tout être vivant dort, au dehors, au dedans ;
Les chiens même sont plongés dans un commun sommeil.

(1) *Félsz* terme populaire p. *Félelem* (COM.)

4. La porte est là ouverte ; le lit de Georges se montre à sa vue.
La lune étend sur lui comme un long linge blanc.
Plus bas sous l'avant-toit de la maison
Les soldats de garde sont couchés tout autour.

III.

1. Tout dort, Miklos n'hésite pas longtemps.
Il pose les deux loups sur le seuil ouvert,
Il prend en main les lances des soldats
Qui étaient là dressées contre le mur.

2. De la pointe de ces armes il fixe leurs habits dans le sol
Pour qu'ils ne pussent se lever s'ils voulaient le faire.
Il pénètre dans les chambres. Mais quoi ! là est Georges Toldi
S'il ne l'emporte point, le diable le fera.

3. Miklos épie les mouvements du chasse-mouche (1)
Comment sort et rentre le souffle de la poitrine de Georges,
Une seule pression de sa main robuste ! eût-il mille âmes,
Il lui donnerait l'éternel silence ; ce serait sa dernière respiration.

4. Mais Miklos se dit en lui-même ; maintenant je pourrais te donner
Tu aurais mérité que ton âme fut emportée en enfer. [la mort.
Mais cette fois encore il ne te sera pas fait de mal (2),
Toutefois que j'aie été ici près de toi, c'est ce que je ferai con-
[naître.

IV (3).

1. Il prend alors les deux loups dans ses bras,
Les pose sur le bord de la large couche,
Et leur parlant il dit : dormez, dormez gentillement ici ; (4)

(1) Il regarde prés du chasse-mouche. *Szungoghàló* est une étamine légère dont on se couvre pour écarter les moustiques. Cette mince étoffe se mouvait sous le souffle du ronfleur, il dormait profondément.

(2) « Ce ne sera point pour ton dommage. »

(3) Je passe un quatrain d'un goût un peu forcé, peignant les efforts que doit faire le sommeil pour donner le repos à la pauvre veuve.

(4) Ces mots sont ceux des nourrices qui veulent endormir les enfants. K. a jugé à propos de traduire « Stehe, stehe ! » parce que c'est plus en situation. Mais il n'a pas remarqué que Miklos parle à deux loups morts. Il fait dire á Miklos *wache* « veillez » ce qui est contre nature.

Votre ainé à vous, cadets, repose tout près de vous.

2. Il avance alors seul et pénètre dans la chambre adjacente,
Où sa mère est assise près d'une table, en habits de deuil ;
Les bras posés tous deux sur cette table,
Y appuyant aussi sa tête que le chagrin torture.

3. En vain le doux sommeil veut descendre sur elle ;
En sa douleur il ne peut y atteindre.
Il n'y arrive enfin que par surprise
En se revêtant du vêtement de la fièvre.

V.

1. Le sommeil ne la tint pas longtemps sous son pouvoir.
Le léger bruit de Miklos l'éveille promptement.
Elle s'effraie, la pauvre dame, aussitôt qu'elle l'entend ;
Mais Miklos s'avançant la rassure.

2. « Bonne dame et ma mère, que votre Grâce ne s'épouvante point;
Je n'ai jamais apporté malheur à la maison,
Bien que je vienne la nuit comme un esprit de l'autre monde.
Si je venais le jour, (ces barbares) me tueraient ».

3. Elle ne craint plus la bonne dame quand elle entend ces mots,
Elle serre son fils dans ses bras.
Un denier occupe une bien petite place, mais il n'en est point de [si petite
Sur le visage de Miklos qu'elle ne couvre de baisers (1).

4. Grand Dieu ! je te revois encore ! l'aurais-je jamais crû !
Je tombais dans le désespoir ; à cause de toi j'allais mourir.
Mais, Mon Dieu ! nos paroles font trop de bruit ;
Ton frère, ton seigneur est là dans l'autre appartement.

VI.

1. Ainsi dit la tendre mère ; elle n'ajouta pas un mot de plus.
Eut-elle été subitement transportée sur la vaste plaine d'Hortobagy(2)

(1) Litt. qu'elle ne parsème les baisers.
(2) Localité près de Debreczin, déserte et servant de refuge aux voleurs.

Là elle l'eut serré contre son cœur ; mais son cœur eut été pressé [d'angoisse
Et sa voix muette se fût concentrée dans un long baiser.

2. Il sent Miklos qu'elle tremble dans ses bras.
Elle serait tombée défaillante s'il ne l'eut retenue doucement.
Cependant elle s'agite d'une manière effrayante,
Mais il ne répond pas aussitot, il attend un instant (1).

3. Il cherche à se contenir, mais en vain ;
Comme si des pointes aiguës lui blessaient les narines,
Ou comme si sa main pressait des orties.
Il sent comme des pointes aiguës qui lui torturent tout le corps.

4. Les larmes coulent à flots de leurs yeux,
Et tombent amoureusement sur leurs visages.
Ainsi que des ruisseaux coulant de deux roches ensemble ;
Ainsi leurs larmes se réunissent sur leurs visages.

VII.

1. Miklos enfin raidit son cœur contre la douleur ;
Il essuie ses yeux aux cheveux grisonnants de sa mère (2).
Redevenu maître de lui-même il se relève
Et retrouve la force de dominer le chagrin qui lui arrachait les [larmes.

2. Puis il dit à sa mère en ces termes :
« Que votre Grâce cesse ces baisers qui ne nous mênent à rien ;
L'important pour moi est que les minutes soient comptées,
Je suis venu à vous, noble dame, pour vous dire des paroles d'adieu.

3. Je n'ai point l'espoir que le séjour me soit possible ici.
Georges en est cause ; que Dieu le tienne partout ailleurs.
Il trouverait à la fin en moi son meurtrier ! je le redoute.....
Oh non : que ce ne soit jamais ! Je ne veux point tenir ce langage !

4. Mais je le dirai encore : Que votre Grâce ne s'afflige point,
Qu'elle rejette de son cœur cette crainte terrible.

(1) Seulement un bon temps se passe.
(2) Le texte dit plus délicatement : il fait toucher ses yeux aux cheveux etc.

Je m'en vais aujourd'hui, mais ce n'est point que je ne reviendrai [plus ;
Je crois que le Créateur ne me réduira pas à cette extrémité.

VIII.

1. Cette force si grande que je sens dans mes bras,
Je ne veux point l'exercer dans une grange ou sur une meule ;
J'ai devant mes yeux les actes héroïques de mon père.
Dieu veuille seulement que je ne fasse point honte à ma race !

2. Je pars pour Buda me ranger parmi les guerriers,
Je montrerai au roi des actes dignes d'attention.
Ce qui ne sera point une honte pour mon frère,
Ou plutôt son cœur (1) se déchirera d'envie.

3. Je te supplie donc, noble dame, ma tendre mère !
Jamais plus d'angoisse, jamais plus de larmes.
Pleure-t on peut-être celui qui n'est point mort ?
Et le mort lui-même ne reste pas toujours (dans la) mort ».

4. Plus longtemps encore il eut voulu parler à sa tendre mère,
Si les chiens n'eussent commencé à hurler au bas de la maison.
Aussitôt qu'il entendit leurs cris, il réfléchit
Qu'il avait fait un jeu d'un péril très grave (2).

IX.

1. Rien d'autre n'avait causé la colère des chiens
Si ce n'est qu'il avait apporté les loups dans la cour.
Mais leurs aboiements éveillèrent les satellites ;
Aussi Miklos dût-il couper court à ses paroles.

2. « Le temps ne permet plus de rester ici,
Que Dieu bénisse constamment votre Grâce
Qu'il vous bénisse ici-bas, en ce monde,
Et dans l'autre également ; c'est le souhait de mon cœur ».

(1) Litt. sa rate.
(2) *Feltápászkodtak ügygyel-bajjal.* En portant les loups près du lit de son frère.

3. « Qu'il bénisse, qu'il bénisse, » dit encore la pauvre mère.
Qui bénisse ? Qui doit-il bénir ? Elle pense seulement cela :
Car elle sait que celui qui scrute les cœurs
Pénètre les désirs au fond de l'âme.

4. Lorsque son fils se fut arraché de son côté
La langue d'aucun homme ne pourrait narrer sa douleur.
Son âme formait entre eux une chaine,
Que rien ne pourrait rompre, qu'on devrait arracher avec sa racine.

X.

1. Cependant les chiens grondaient et gémissaient sourdement
Ils couraient vers la porte avec des hurlements affreux.
Les valets se levèrent lentement, avec peine,
Et réveillèrent Georges excité par ce vacarme horrible.

1. Qui, quoi est venu ici ? crient-ils avec colère ?
Quand ils sont là près de ces deux loups :
C'est un tour de Miklos ; nul autre n'a pu le faire.
Courons, courons après lui ! o misérable ! tonnerre ! (1).

2. Et comme un essaim de guêpes tourbillonne avec fureur,
Ainsi la maison entière se présente à la vue.
Ils se pressent et se croisent dans le vaste vestibule ;
Ils courent partout en désordre, piétons et cavaliers.

3. Où, par où fuit-il ? personne n'en sait rien.
Ils courent comme des fous à droite et à gauche.
Georges, leur maître, irrité ricane ;
Il s'élance le premier, tous les autres se précipitent sur ses pas.

XI.

1. Entend-elle la pauvre veuve le son bruyant des cors,
Le hallali, les sourds hurlements des chiens ?
Elle les entend crier tous : en avant ! en avant !
Elle sait qui l'on poursuit ; elle sait que c'est son fils ?

(1) Ce vers contient 4 interjections ou plutôt trois, Litt. après lui ! après lui ! Un tel (misérable) ! *szedte vette*,

2. Non, elle n'entend rien ; au départ de son fils
Ses jambes perdant toute force se sont ébranlées ;
Evanouïe elle tomba doucement sur son lit.
Dieu seul sait combien dura sa faiblesse.

CHANT VII.

1. Pour celui qui n'a point de défenseur sous le ciel,
Qu'on ne craigne point ; le Dieu bon aura soin de lui.
Voici donc comment il protégea Miklos.
Il enveloppa la lune dans un nuage épais.

2. Les ténèbres devinrent telles que l'on pût ne rien apercevoir.
Le ciel retentit d'un bruit horrible. le tonnerre gronda, les éclairs [brillèrent effraiemment.
La colère divine frappa un garde du méchant.
Ce fut son dernier instant, il ne put même pousser un cri de [douleur.

3. Alors Georges cessa de prendre la chose comme un jeu.
Lorsque la foudre de Dieu vibra au-dessus de sa tête,
Au son du cor il rappela ses chiens dispersés ;
Et ses gens errant en tous sens se réunirent auprès de lui.

4. Car le point du jour était alors tout près.
Et le toit protecteur est volontiers proche pour une bande mouillée [(1).
Mais son dépit était porté à l'extrême
Parce qu'il n'avait pu triompher dans son dessein coupable.

II.

Cependant, en cette nuit terrible, Miklos s'était porté au loin.
Il avait lutté contre la pluie, le vent et la foudre.
Mais lorsque l'aurore eut dissipé les ténèbres
Il se trouva seul dans un immense désert.

2. Qui fut alors son guide dans ce désert sans un être humain ?
Le soleil planant à sa suite dans le ciel azuré

(1) Par la pluie.

Il l'atteignit, le quitta (1) et le laissa à lui-même,
Sans ami dans la nuit froide et humide.

. . . .

Miklos Toldi poursuit ainsi sa route pendant trois jours. Le quatrième jour il arrive à Pest. En parcourant les environs de cette ville il traverse un cimetière où il voit une femme éplorée à genoux devant deux tombes.

Pressée de questions par notre fugitif, la pauvre veuve lui raconte que ses deux fils, qui reposent dans ces tombes, ont été tués par un bohémien, géant féroce retranché dans une île du Danube d'où il désole la contrée et tue quiconque s'oppose à ses dévastations. Tous les champions qui se sont mesurés avec lui ont succombé dans la lutte comme les deux fils qu'elle pleure. Miklos promet de la venger et part pour la cour du roi. (Fin du chant VII).

CHANT VIII.

Dans l'entretemps son perfide frère l'a devancé à la cour. Il y annonce au roi Louis que son frère s'est rendu digne de mort en tuant un de ses serviteurs.

Le roi, étonné d'apprendre l'existence de ce frère dont Georges ne lui a jamais parlé et partant du dire de celui-ci que son cadet est d'une force herculéenne, décrète que son crime lui sera pardonné, s'il parvient à vaincre le terrible bohémien.

Ce n'était point l'affaire du traître qui se découvrant alors, réclame l'héritage de son frère comme celui d'un condamné à mort, fugitif et latitant.

A ces mots le roi comprend la pensée du misérable et pour le prendre au piège il lui déclare qu'il le mettra en possession des biens de son frère s'il combat le bohémien et en délivre le pays. Consterné de la proposition Georges s'empresse de renoncer à ses prétentions et se retire tout hors de lui, tellement que ses serviteurs craignent pour sa raison.

(1) Le soleil passa au-dessus de sa tête et disparut sous l'horizon.

CHANT IX.

Cependant Miklos arrive dans Pest ; épuisé de fatigue et de faim il s'assied sur un banc et contemple la scène qui se déroule devant lui.

Tout-à-coup un bruit affreux s'élève ; les gens courent en tout sens, effrayés, poussant des cris de terreur. Qu'y a-t-il ? Est-ce le feu, l'inondation, une émeute ?

Non, rien de tout cela, mais un taureau furieux, échappé d'une boucherie qui se rue à travers la foule. Les garçons bouchers le poursuivent et lancent contre lui une demi-douzaine de dogues qui le harcelent, lui mordent les oreilles mais dont il se débarrasse en les lançant contre les murailles. Fou de douleur, le taureau éventre tout ce qui est à la portée de ses cornes. Il va droit à Miklos ; tout le monde fuit.

3. Mais Toldi ne fuit point ; il se tient droit sans émoi,
Il attend le taureau au milieu du chemin.
« A quoi pensez-vous jeune homme ? — Êtes-vous fou ? — Ne [voyez-vous pas
Ce taureau féroce qui fond droit sur vous ?

4. Est-ce que vraiment Miklos le voyait ou ne l'avait pas aperçu ?
Il l'avait vu : « Criez, criez », pensait-il en lui-même,
Et il écartait leurs cris de ses oreilles,
Ne voulant être attentif qu'à la venue du taureau.

V.

1. A peine l'animal a-t-il vu Miklos,
Que surpris, il rugit et piétine la poussière,
Puis il laboure la terre de ses cornes, et la fait voler
Comme on fait tournoyer une gerbe dans la grange avec la fourche

2. Puis tout-à-coup il bondit avec force contre Miklos ;
Il dresse ses cornes en avant pour heurter avec violence.
« Malheur à lui ! il est perdu ! Hélas ! » crie-t-on de toute part,
De toutes les fenêtres de l'étroite rue de Pest.

3. Non, cela n'est point. Notre vaillant frappe du pied la terre
Et d'une voix terrible il provoque (son adversaire).

Cette tactique effraie le (féroce) animal.
Miklos saisit l'instant et empoigne ses cornes ;

4. Le tenant ainsi fermement, il le traine jusqu'à l'abattoir ;
Il appelle pressamment les exécuteurs.
Après une longue hésitation, ils arrivent enfin,
Apportant de fort liens et des licous.

VI.

1. On lia le taureau à d'épais et forts piliers,
Rattachant par des entraves ses cornes à ses pieds de devant.
Le peuple attroupé se dispersa et les aide-abatteurs
Allèrent se reposer chacun en son logis.

2. Miklos alla s'asseoir dans un coin de l'abattoir
Voulant en faire sa couche pour cette nuit.
Une de ses poutrelles lui servirait de coussin pour reposer sa tête,
La lune étendant sur lui ses rayons serait sa couverture.

3. Mais les garçons brutaux ne lui laissèrent point cet abri ;
Ils ne voulurent point qu'il prît du repos dans un coin de leur édifice.
Ils jettent devant lui un morceau de foie,
Lui criant de partir de là, « pour la plus grande douleur de sa mère »

4. Ce fut là la récompense de cent et cent vies (risquées)
Qu'ils jetèrent une misérable aumône à leur sauveur.
Ainsi pensa Miklos et jeta le foie à terre
Pour qu'un chien affamé survenant l'emportât et le mangeât.

VII.

1. Il suivit alors la ruelle. Beaucoup murmuraient tout bas
En le montrant : « C'est lui qui a pris (le taureau) par les cornes »
Par-ci par-là on apercevait l'une ou l'autre forme humaine
Aux fenêtres, aux portes ; mais tous se retiraient aussitôt.

2. Puis les fenêtres se fermaient brusquement,
Aux portes on entendait le bruit des clés qui les fermaient,
Puis se faisait un silence complet, glacé ; plus un être humain.
« Où donc pour moi, » dit Miklos, « y aura-t-il un foyer ? »

3. Quelles pensées alors ne vinrent pas assiéger son esprit ?
L'image de sa mère plane devant ses yeux,
Telle qu'elle était quand il vint dire un dernier adieu,
Et que s'attachant à son cou, il brûlait ses lèvres de ses baisers.

4. Puis quittant cette douce image il reportait
Sa pensée fugitive sur l'autre noble veuve
Qui, sur la croix des tombes, se tordait les mains de douleur,
Parce que le cruel bohémien avait tué ses deux fils.

Miklos se décide alors à retourner au cimetière pour y retrouver la mère éplorée à laquelle il a promis vengeance. Mais elle a disparu, plus personne dans la vaste plaine.

Abandonné de tous, notre jeune homme se couche entre deux tombes et sommeille. Tout-à-coup un bruit de pas se fait entendre et le réveille en sursaut ; un cavalier arrive au galop. Heureuse surprise, c'est Benedek, le viel écuyer de son père que sa mère envoie à sa recherche. Celui-ci qui ne s'attendait guère à une semblable rencontre prend d'abord son jeune maître pour un revenant et a bien de la peine de le reconnaître. Enfin rassuré il lui apprend que Georges est parti le même jour que lui sans faire aucune peine à sa mère et que celle-ci a envoyé le vieux serviteur pour accompagner partout son fils et le protéger. Il lui présente un pain que sa mère a pétri elle-même.

Miklos le fend et y trouve une boîte pleine de ducats que cette excellente femme y a cachée. De là ils vont à une auberge où après s'être restauré et récréé, Miklos s'endort d'un profond somme jusqu'au lever de l'aurore.

CHANT XI.

I.

3. Alors le soleil portait son œil sur Pest et Bude ;
Il se mire dans le Danube aux larges eaux.
L'écume s'élevait rouge sur le grand fleuve ;
Au milieu des flots une barque brunie flottait légère.

4. Sur cette barque Toldi monte et rame seul ;
La rame frappant l'eau le porta au loin.
Les goutelettes tombaient d'enhaut tout étincelantes,
Comme une pluie écumante de corail.

II.

1. Toldi a bientôt traversé le grand fleuve
Il attache le frêle esquif sur la rive de Bude.
Il gravit la côte et marche avec grande hâte
Pour trouver au plutôt ce qui lui tient au cœur.

2. Une bonne armure dorée et des habits pour lui-même,
Des harnais neufs et brillants pour son bon destrier « Rigó ».
Pour Rigó que son fidèle serviteur lui avait amené,
Car son palefroi était pour lui l'objet de sa sollicitude.

3. Il a acheté tout ce qu'il désire : un bouclier grand et solide,
Un dolman que le tailleur n'a point laissé sans ornement,
Mais qu'il a couvert de galons d'or.
Il achète un casque, une cuirasse, une masse à sept plumes,

4. Une lance, une pique, une armure complète,
Ce qu'à Bude confectionnent les plus parfaits forgerons ;
Un équipement richement orné, d'or et d'argent.
Et en un mot comme en cent : il se pourvut de tout.

III.

Miklos ainsi équipé revient fier et joyeux à l'hôtel, monte son destrier richement caparaçonné et part comme un trait.

IV.

1. Mais dans l'entretemps que s'est-il donc passé à Bude ?
Ecoutez en silence ; je vous le raconterai fidèlement.
La tente du Souverain y était tendue
Et sa toile était d'une soie du bleu le plus pur.

2. En haut et tout autour pendaient des glands d'or,
Gros comme le poing et plus volumineux encore.

Elle se distinguait au loin de toutes les autres ;
La tente du souverain, dominait fièrement autour d'elle.

3. De riches fauteuils, aux coussins rebondis,
Recouverts de pourpre et piqués d'or,
Se dressaient dans la tente, majestueux, en ordre parfait ;
L'imagination humaine ne pouvait s'en figurer de plus beaux.

4. Un haut siège s'élevait, splendide, au milieu de la tente,
Émaillé de pierreries d'un haut prix,
Avec de grandes griffes d'or qui touchaient le sol,
Couvert d'une tenture de velours pourpre.

V.

1. Les tentes étaient séparées de la foule par une barrière
Qu'il était défendu aux gens du peuple de franchir.
Au dehors une troupe armée y faisait solide garde
Et veillait de tous yeux sur les tentes vides (1).

2. La barrière s'étendait des deux côtés jusqu'au Danube ;
A l'intérieur, un champ vide avait été laissé,
Large assez pour un marché de bœufs,
Si l'on avait voulu y amener ces animaux.

3. Un grand drapeau flotte sur la rive du Danube,
Une barque aux couleurs variées est liée à un pieu.
Même scène du côté de Pest :
Une bannière élevée, un canot sur les vagues.

4. L'onde est un vaste chemin entre une haie d'êtres humains.
Au milieu l'île redoutable s'étend sous les yeux ;
C'est l'île meurtrière ; depuis sept jours,
Elle se repait de sang comme une sangsue avide du liquide vital

VI.

1. Voilà que le géant bohémien s'avance vers le fort de Bude.
Il danse sur son destrier dans l'enceinte tracée ;

(1) Litt. les dévoraient des yeux.
(2) Ceci est un fait consigné dans la tradition : Szajhagomany szerint.

Il lance jurements et sarcasmes, il insulte les Hongrois,
Car personne n'ose se commettre à lutter contre lui.

2. Mais quoi ! tout-à-coup sur la rive de Pest,
Des cris de joie s'élèvent, le tumulte du réveil !
Un guerrier inconnu sur un coursier noir
Galoppe vers la bannière et demande la lutte.

3. Sa visière est baissée ;
Une plume blanche pend du haut du casque et se balance sur son
Toldi (car c'était lui) prend la plume, |cou.
Et s'avance en champion du roi.

4. Portant la plume du défi, on râme comme des rameurs de métier
Vers le champ de combat du Bohémien sur la rive de Bude.
Il échange sa plume blanche contre la rouge du brigand,
Ils se provoquent au combat, c'est le signe de ce dur labeur.

VII.

1. Cependant les héraults se rendent précipitamment au château
Le roi arrive et de nombreux rangs de hauts chevaliers. [royal ;
Les deux combattants s'avancent en même temps sur leur barque ;
A grands pas ils s'approchent sur le terrain du combat.

2. Miklos, à peine son pied a-t-il touché le bord,
Repousse d'un seul coup la barque dans le vaste fleuve.
Il court plutôt qu'il ne marche sur les vagues,
Il atteint, frappe à l'instant du bout du pied le sol de Pest.

3. Le guerrier bohémien lui dit : pourquoi agissez-vous ainsi,
Que vous relancez votre esquif sur le Danube ?
« Pour cela seul, chevalier » répondit Miklos,
« Qu'un seul canot suffit à un seul homme.

4. Pour un des deux, aujourd'hui le terme fatal est venu,
Et pour un mort il n'est plus besoin de barque ».
Ainsi parla Toldi, puis il joignit les mains
Et, poussant un soupir, il adressa à Dieu une ardente prière.

VIII.

1. Puis il ajouta : « Guerrier, donne-moi la main.
Tu ne m'as jamais nui, je ne t'ai jamais blessé ;
Si tu t'irrites maintenant, tu n'as plus une heure sur la tête ;
Et qui ne pardonnerait point au moment du trépas (1) ? »

2. Le Bohémien porte en avant sa main gantée de fer,
Pour serrer celle que lui présente Miklos.
Miklos a remarqué ce mouvement en avant
Et prévenu à temps cet acte d'amitié.

3. Il rassemble toute la force gigantesque de son bras
Et serra la main de son adversaire avec une énergie formidable.
Le gant céda et se contracta sous cette pression
Tellement que les doigts du Bohémien se déchirèrent violemment.

4 De même qu'au printemps quand la température s'adoucit
Sur le toit des maisons la glace coule fondue
Ainsi le sang s'échappe de tous les bouts des doigts.
Par la force extraordinaire de Toldi son adversaire est hors de lui-
[même.

IX.

1. Alors Toldi le saisit de ses mains
Et le secoue avec une force si terrible
Que son corps craque entre les mains du jeune homme et semble
[se fondre.
Enfin tombant sur ses genoux, le Bohémien le supplie :

2 « Je t'en conjure, mon bon jeune homme, ne veuille pas ma mort ;
Toutes mes richesses je te les donne,
Tous les riches et nombreux troupeaux de douze chevaliers,
Et avec moi tous mes vaillants soldats ».

3. Le cœur de Toldi fut ému de cette prière.
« Qu'il en soit ainsi, dit-il, mais je prends tes troupeaux.
Toutefois je n'en veux rien pour moi ;
Tu as tué deux guerriers ; je destine ces biens à leur mère.

(1) Sur le lit de mort.

4. Maintenant je t'accorde la vie comme une aumône,
Si ta foi s'engage sous une redoutable promesse :
Si même la mer venait envahir ton pays,
Tu ne mettrais plus les pieds dans notre état ».

X.

1. Le guerrier promet tout sous l'empire de la crainte ;
Paisiblement ils s'en vont ensemble vers le canot
Lorsque tout-à-coup le géant étendant le bras
Cherche traîtreusement à frapper Toldi par derrière.

2. Oh bonheur ! Toldi voit ce mouvement reflété dans les eaux :
Il saisit de la main le sabre du traître.
Effrayé le Bohémien crie : « pitié ! miséricorde ! »
— « Va, demande cela à Dieu ; je te montrerai le chemin »

3. Alors avec le glaive qu'il avait arraché au perfide bohémien,
Il lui donne la grâce éternelle.
En un instant (1) il lui tranche la tête et la jette à bas du corps.
Et le glaive ressort tout rougi du sang de son maître.

4. Toldi plante la tête à la pointe du sabre.
Une grande clameur s'élève aussitôt sur les deux rives ;
On applaudit, on crie, on agite les bannières,
Les hautes montagnes de Bude répètent les cris en écho.

CHANT XII.

La foule conduit en triomphe le vainqueur un pied du trône du roi, au moment où son frère dénaturé réclame de nouveau son châtiment et la confiscation de ses biens.

Miklos se fait connaître et le roi instruit de tout ce qui s'est passé porte une sentence contraire à celle qui était sollicitée de lui. Il déclare Georges déchu de son rang, banni de la cour et dépouillé de ses biens en faveur de son frère cadet. Celui-ci

(1) *Iziben* = *hamarjaban.*

refuse ce don et demande uniquement de pouvoir servir le roi comme simple cavalier. Le roi refuse à son tour et veut qu'un si vaillant homme soit un des chevaliers de sa garde.

En ce moment arrive la mère des Toldi, avertie par le vieux Benedek. En la voyant Miklos oublie tout et court se jeter dans ses bras.

Tous deux restent muets ; pas une larme, pas un sourire ;.
Seul le vieux Benedek sanglotte derrière eux.

1. Enfin la joie immense qui comprimait leurs cœurs,
Comme un nuage gros de pluie, exhala ses effluves.
De leurs yeux les larmes coulèrent abondamment
Soulagée alors en son cœur, la dame des Toldi prononça ces paroles :

2. « Oh souffle de mon âme, fruit de mon sein, ma joie ;
Heureuse que j'ai pu voir encore une fois ton beau visage !
Oui tu es beau ! Tu conviens ainsi pour être chevalier !
Dieu ne t'a point fait pour autre chose ».

3. Et Miklos lui répond : « Ne te l'avais-je pas prédit
Que tôt ou tard je deviendrais un preu guerrier ?
Mais je n'attribue point cela à mes propres forces ;
J'en rends grâces à la miséricorde infinie de Dieu.

4. Maintenant nous allons échanger notre séjour
Georges ira à Nagyfalu, c'est là que nous vivrons.
Un jour, peut-être, son cœur s'adoucira-t-il à mon égard ;
Si non, qu'il garde sa rancune jusqu'au tombeau ».

X.

1. C'était à ce point que l'héroïque jeune homme aimait sa mère ;
Jamais le trait de l'amour ne blessa son cœur.
Jamais il n'y eut pour lui d'amitié perpétuelle avec une épouse ;
Jamais aussi, il ne s'assujetit au joug domestique

2. Ce qu'il devint ce fit un chevalier redoutable.
Comme des épis ses adversaires tombèrent devant lui ;

Il défendit les faibles, son roi, son pays natal ;
De ses exploits merveilleux les historiens remplirent les chroniques.

3. Nul homme ne put résister à son courroux,
Mais il donnait ses propres vêtements à ses amis.
Personne non plus ne put attaquer son pays
Qu'il ne fût aussitôt joyeusement sous les armes avec ses gais
[compagnons.

4. Mourant il ne laissa ni biens, ni terre, ni quoique que ce soit,
Ni enfants pour recueillir son héritage ;
Mais, ce en quoi le monde entier ne l'atteignit point,
Sa gloire, un nom brillant subsistera à jamais.

(A continuer.)

C. de Harlez.

LA LUTTE AUTOUR DE TROIE

BÖTTICHER ET SCHLIEMANN

(Suite).

Dans la question de la *perforation* des pierres, les anthropologistes ont encore commis de singulières bévues. Tout en admettant que les hommes « préhistoriques » aient été capables de faire les constructions *mégalithiques*, pour lesquelles ils auraient pu lever des pierres énormes sans le secours d'aucune machine, ces savants sont parvenus à trouver que ces mêmes hommes avaient une manière particulière de forer les pierres au moyen d'un bois ou d'un os long et d'un peu de sable — chose qui ne peut se faire de nos jours qu'au moyen de tarrières et perforateurs munis de pierres précieuses. Ces procédés sont du domaine de la fable.

Déjà Flinders-Petrie, il y a 8 ou 9 ans a prouvé que les peuples préhistoriques se sont servis de perforateurs munis de pierres précieuses tandis que des constructions comme le *Deaghoog* près de Wennigstedt (Sylt) ainsi que les *Dromoi* de la Grèce préhistorique présupposent des machines (des crics, des grues) par la raison que la place pour les hommes nécessaires pour lever ces énormes blocs de pierre manquaient absolument. Toutes ces fables inventées selon le besoin de la cause et du système de Darwin, et les essais mêmes faits par les partisans de ce système, de se servir de ces marteaux et haches en silex ont prouvé l'impossibilité de s'en servir, puisqu'ils n'ont pu réussir qu'à abattre des sapins de faibles dimensions. Les sapins ont le bois le moins résistant, et malgré cela il ont dû faire des efforts surhumains et prolongés pour les abattre. Par contre les pilotis des anciennes constructions lacustres

montrent des traces évidentes d'outils en métal. M. Boettïcher le premier a prouvé que les anciens peuples civilisés ont employé les outils en silex pour le service du *culte*, savoir pour le service *des autels*, de *la médecine* et dans les *cérémonies funèbres*. (*Zeitschrift für Museologie*, ed. Bänsch, Dresde, 1884 p. 181.) parce que le fer était reputé *impur*. (Conf. 2 Moys. 20, 25. — 5. Moyse, 27-5, 6. — Josué 8, 30, 31. — Lydus *de mens*. I, 31). Il ne reste donc plus grand'chose de cette théorie darwiniste que l'âge paléolithique et néolithique aient précédé les premières civilisations.

Il en est de même de l'âge de bronze dans le sens darwiniste. Car on peut prouver *à priori* qu'un âge de bronze ne peut avoir précédé l'âge de pierre, parce qu'il est beaucoup plus facile de retirer de ses minerais le fer que le cuivre. A cause de cela les peuples indigènes de l'Afrique séparés depuis tout temps du monde civilisé, savent parfaitement travailler le fer. Pour fabriquer le bronze, il faut savoir retirer le cuivre des minerais, se procurer l'étain, matière assez rare, mélanger les deux métaux dans des proportions exactes et afin les fondre — travail fort compliqué. Mais les faits aussi prouvent que le fer était connu dès les temps les plus reculés, car les inscriptions hiéroglyphiques aussi bien que Homère appellent le ciel une voûte en fer, parlent du siége en fer d'Osiris et des portes en fer du firmament. Même en Egypte pays relativement fort pauvre en fer, les artistes qui ont gravé les figures et les hiéroglyphes avec des contours si bien déterminés ont dû avoir à leur disposition des outils d'acier admirablement trempés, puisque nos meilleurs outils et ciseaux sont promptement émoussés quand on veut travailler avec eux les porphyrs, granits et basaltes sur lesquels ces artistes d'un âge si reculé ont gravé leurs figures et inscriptions. D'autres faits qu'il serait trop long de citer ici, mais du reste bien connus et que M. Bötticher a soin de détailler, prouvent la même chose et l'exactitude du passage 1 Moys. 4 où la métallurgie est dite être antidiluvienne.

M. Bötticher prouve encore par les faits que la plus haute antiquité connaissait le fer et l'acier, puisque selon le Rigvéda

les Hindous se servaient de glaives d'acier au moins en 1500 a. Ch. et que les inscriptions cunéiformes en parlent. Homère lui-même parle d'armes faites en acier, et comme il ressort de l'Odyssée, IX, il connaît la trempe de l'acier. Si ce poète ne dit pas expressément que ses héros avaient des glaives d'acier, il ne dit pas non plus qu'ils se servaient de glaives de bronze qui, du reste, ne peuvent servir au combat. C'est pour cela que Porsenne impose aux Romains vaincus des armes en bronze. (Cf. Tite-Live). Les glaives en bronze ont été trouvés dans les tombeaux, bien que ces tombeaux aient été appelés *villes* et *châteaux-forts* à tort ; mais qu'il en est ainsi, ressort de ce que ces glaives ont souvent un côté bien travaillé, l'autre n'est pas fini, mais rude ; les trous par lesquels on les fixait aux poignets manquent très souvent ou ne sont pas entièrement forés, il y en a même où la partie qui doit être fixée au poignet manque totalement.

De tout cela il ressort que les trouvailles ont été complètement méconnues, leur destinée a été défigurée et même certains savants abandonnent la distinction entre âge de bronze et âge de fer, comme on devra aussi abandonner l'idée de l'âge de pierre et de l'âge de métal telle qu'elle a été comprise jusque maintenant.

Enfin M. Bötticher mentionne encore les *joujoux* trouvés dans certains tombeaux d'enfants, mais qui en réalité n'étaient que des dons funèbres spécialement destinés aux enfants et partant faits en petites dimensions. Il le prouve par une trouvaille faite à Coban dans le Caucase et conservée au « Musée de l'histoire naturelle » à Vienne.

II. On a méconnu aussi l'emplacement où ces objets ont été trouvés.

Comme introduction à cette seconde partie de son article, M. Bötticher fait une énumération rapide des choses les plus hétérogènes qui à Hissarlik se sont trouvées les unes à côté des autres, les unes d'un travail exquis et fin, les autres rudes et peu travaillées, et il mentionne que déjà Virchow dans son introduction à l'ouvrage de Schliemann : *Ilios* appelle cette cir-

constance, « phénomène extraordinaire » et dit qu' « ici la science entre dans une nouvelle période. » Ensuite M. Bötticher donne une description topographique des lieux dans laquelle il identifie, selon nous avec raison, le ruisseau *Dümbrek* avec l'antique Fhymbrios que les cartes anglaises ont confondu avec le Simoïs. Il critique aussi les données d'Homère sur les lieux qu'il appelle incertaines, parce que Homère créa chaque fois le paysage dont il avait besoin pour ses descriptions des combats et qui, partant, ne peuvent servir à établir l'endroit où la vieille Troie était située. Deux localités revendiquent aujourd'hui l'honneur d'avoir été l'emplacement de Troie, la hauteur du Bali-Dagh près de Bounarbachi et la colline Hissarlik à 6 klm. au nord de ce dernier située sur le plateau de Chiblak où Schliemann a prétendu trouver les ruines de l'ancienne Troie.

Déjà en 1785 Lechevalier a désigné comme l'emplacement de l'ancienne ville de Troie Bounarbachi et le Bali-Dagh, car cet emplacement seul convient, au point de vue stratégique, politique et commercial à une ville qui selon Lycurgue, orateur athénien, était une des villes les plus grandes et plus importantes de l'Asie dont elle était la capitale. En effet là où Lechevalier plaça cette ville et qui est précisément l'endroit que Moltke déclare imprenable à cause des rochers de 300 mètres de hauteur et du Scamandre qui les mouille, on a découvert en 1864 des murailles antiques d'une grande épaisseur, reconnues par Ernest Curtius et d'autres archéologues comme celles de Pergame. C'est là aussi où se trouve une base très grande d'un autel, en ruines aujourd'hui et probablement le même autel dédié à Zeus Herkeios où, selon Lucanus (Pharsalia IX). Alexandre le Grand offrit des sacrifices aux manes de Priame. Selon Strabon, l'ancienne Troie était située un peu au-dessus « du village des Iliens », village encore connu dans les temps historiques et ce village, toujours selon Strabon (XIII, 595, 597) était construit sur la hauteur où aujourd'hui se trouve Bounarbachi. Or Bounarbachi se trouve exactement à 30 stades (6 km.) au sud de la ville historique, « la nouvelle Ilion » (= Hissarlik), ce qui s'accorde parfaitement avec les données de

Strabon. Il est vrai, la nouvelle ville d'Ilion se vantait être à la place même de l'ancienne Troie, mais tous les auteurs, poètes, historiens et géographes disent que l'ancienne Troie n'a pas été reconstruite. Héstiaia et Démétrios prouvent que la nouvelle ville n'aurait pas offert la place suffisante pour les combats d'Homère et le célèbre rhéteur Dion Chrysostomus (1-2 siècle p. Ch.) se moque des Iliens à cause de leur prétention. Partant il est faux ce que dit Schliemann que seuls Héstiaia et Démétrios nient dans l'antiquité que la nouvelle ville d'Ilion a été construite sur l'emplacement de l'ancienne et que la tradition antique est unanime sur ce point. Les inscriptions citées de Schliemann ne prouvent rien non plus selon le Dr Crusius, Bötticher et d'autres.

Mais Hissarlik ne peut avoir été la ville de Troie ; car c'est une colline formée de ruines de murs haute de 10 mètres et large de 120 à 150 mètres où déjà Maclaren en 1822 et Eckenbrecher en 1842 croyaient trouver l'emplacement de Troie. Schliemann à son tour prétendit y placer Troie et donna, selon ces ruines, à cette ville une étendue de 45 mètres sur 80 mètres, parce que cette étendue était entourée de murs. Lorsque tout le monde savant (Virchow excepté qui fit des démarches pour faire recevoir les antiquités « troyennes » dans les Musées) se moquait d'une pareille ville, Schliemann en 1881 continue ses fouilles avec Dörpfeld et tous deux imaginèrent que les ruines découvertes étaient seulement celles de l'acropole et que en bas on avait découvert la ville proprement dite. Cette ville basse existe seulement dans l'imagination des auteurs, car aucun indice n'en indique l'existence. Or cette fameuse « acropole » a été jugée par des autorités et en particulier par le général Schröder comme tout-à-fait impropre à être défendue. (Cf. *Archiv für die Artillerie-und Ingenieur-Offiziere des deutschen Reichheeres*, tome 99, 2. Berlin 1892). Le général Schröder (*Vossische Zeitung* 1891 n° 213) se moque aussi de pareilles prétentions. Les petits contre-boutants furent déclarés des tours où selon Schröder tout au plus cinq ou six hommes auraient pu se placer. Comme il ressort des ruines d'anciennes fortifications

(cf. Maspéro *Archéologie égyptienne*, le fort de Semné sur le Nil, les fortifications de Babylone), les anciens construisaient des tours élevées très spacieuses sur lesquelles on pouvait placer beaucoup de soldats. Il en est de même des prétendues portes de Hissarlik tout à fait impropres à être défendues. En un mot la fameuse « acropole » n'était autre chose qu'une terrasse construite d'une manière très primitive, entourée de murs épais de 4 mètres. M. Bötticher montre ensuite comment Dörpfeld et le Dr Durne ont trouvé dans leur imagination féconde toutes sortes d'explications plus ou moins ridicules pour appuyer leurs dires.

Ensuite M. Bötticher relève les contradictions dans lesquelles est tombé M. Virchow en déclarant en 1891 que les cendres qu'on a trouvées à Hissarlik provenaient des briques tandis que en 1879 (*Ilios* p. 358) il les déclarait comme cendres de bois. Cependant Burnouf. archéologue français et collaborateur de Schliemann en 1879 ainsi que Simpson ingénieur français, distinguent entre cendres de bois et débris de briques. Les patrons de l'opinion qui voient Troie dans les ruines de Hissarlik parlent des maisons etc. Nulle part cependant traces de toitures etc. La réalité des faits nous montre des couches régulières de cendres, de braises et d'argile, mêlées d'os, de coquillages et de tessons, preuve qu'à la même place et sur la même base on a allumé successivement de grands feux avec des combustibles tenus prêts à nourrir le feu.

Quel était le but de ces feux allumés ainsi selon un certain plan ? M. Bötticher montre par le *journal* même de Schliemann que ce but ne pouvait être autre chose que la crémation des corps, car partout Schliemann n'y a trouvé que les traces de corps brûlés, des urnes funéraires, des cranes etc. Les urnes funéraires dans lesquelles Schliemann avait trouvé des cendres mêlées à des os — ce qu'il niait plus tard — Virchow les déclarait vases à l'usage domestique. Schliemann a même représenté en image (*Ilios* no 8) une *cave à vin !* En comparant les découvertes de Schliemann à celles des autres pays (Europe, Afrique septentrionale, Asie, Amérique) on trouvera partout les *pithoi*

qui ont servi à la crémation des cadavres. (Cf. Koldeweg *Zeitschrift für Assyriologie* 1887 ; Rawlinson, *Ancient Monarchies* I 110-111 ; Loftus, *Travels* p. 201 ; Taylor, *Notes on the ruines of Muqueyer* dans *Journal of the Royal Asiatic Society* *XV* ; F. Hommel *Geschichte Babyloniens und Assyriens* I, 210).

En dehors de ces *pithoi* ou urnes servant à l'incinération des cadavres, Schliemann y a trouvé un grand nombre d'urnes remplies de cendres. Il l'a dit lui-meme dans son *journal* de 1871-74. Mais Virchow, dans l'intérêt de la cause, nia ce fait le 16 février 1884, suivant les traces de Schliemann. Ici M. Bötticher raconte tous les procédés plus ou moins louables de Virchow pour voiler et cacher la vérité et la réalité des faits historiques dans l'intérêt de ses idées préconçues.

Une autre découverte que Virchow ne voulut pas admettre, ce sont les dons funéraires en or trouvés dans les urnes au milieu des cendres ; en partie l'or était fondu, en partie il était bien conservé sous forme d'objets de toilette et de bijoux. De ce fait il résulte que l'urne a été exposé à un degré très haut de chaleur qui fit fondre l'or qui s'y trouva d'abord, et après refroidissement on y a déposé des bijoux. Partant l'explication de Virchow, selon laquelle ces vases étaient les contenants des trésors des habitants en fuite, tombe à faux. Des autres dons funéraires il a été question plus haut.

La conclusion que M. Bötticher tire de tous ces faits judicieusement étudiés est celle-ci : Les constructions que Schliemann a découvertes, étaient destinées à la crémation des morts, des temples où furent déposées les cendres des aïeux, (à cause de cela tous les « vases à trésor » étaient découverts près de la construction HS plan de Schliemann) et des magasins contenant les objets pour le culte des morts (à cause de cela la partie sud-est de la construction n'a pas été incendiée).

M. Bötticher, par ses études sur la crémation en usage dans l'antiquité a montré que dans ces temps reculés toute cette opération était réglée par des lois et des institutions que le gouvernement établit lui-même.

Nous n'avons pu donner qu'une pâle esquisse de ces articles

de Bötticher ; il serait à désirer que ces articles fussent traduits en français et ainsi mis à la portée des savants français qui s'intéressent à ces questions. Toutes les fables et idées fantaisistes de Virchow et de ses partisans seraient bientôt réduites à néant.

Dans la même Revue livraison d'Avril 1894, M. Bötticher revient sur la même question. Il s'attaque ici personnellement à M. Virchow qui dans l'intérêt de la cause qu'il défendit, nia obstinément qu'on avait trouvé à Hissarlik des urnes remplies de cendres. Pour cela M. Bötticher reproduit sa *Lettre ouverte à M. Virchow* qu'il a publiée le 1er Mars 1884 dans la *Gazette de Cologne* et où il prouve par les textes mêmes des livres de Schliemann qu'on a trouvé à Hissarlik des urnes funéraires en grand nombre, que Schliemann les a formellement reconnues comme telles ainsi que M. Virchow, mais que, voyant leurs systèmes préconçus sur le point d'être renversés, ils ont essayé de nier les faits ou de les expliquer autrement. Ainsi non content de se servir de moyens peu loyaux, M. Virchow, au congrès des Anthropologistes à Vienne, ajouta-t-il à ces négations l'ironie et déclara-t-il avec toute la suffisance que lui donna sa célébrité européenne que l'écrit de M. Bötticher « *La Troie de Schliemann, une nécropole à incinération* » que ce dernier avait soumis au congrès : *einen furchtbarer Ursinn, un nonsens sans pareil.* Malheureusement pour le docte professeur de Berlin tout le monde n'était pas de son avis et si M. Reinach dans la *Revue critique* (Paris) déclare que « le furchtbarer Unsinn d'hier pourrait bien être la vérité de demain », M. Chr. Belger, rédacteurr de la « *Berlinen Philologische Wochenschrift* » ne ménageait pas la vérité au docte M. Virchow. Entre temps comme le dit M. Bötticher : *Le idee fanno il loro corso e lanciate una volta non si quietano, più nè è mai avvenuto che d'un sol colpo trionfassero.*

M. Bötticher refute dans cet article la prétention de Virchow qu'il n'y a pas eu à Hissarlik des combustions de cadavres, en suivant pas à pas son adversaire, montrant la fausseté de ses interprétations, expliquant les faits relevés. Il lui montre

comment, en faveur de sa thèse, il passe sur certains faits que l'anthropologiste de Berlin ne saurait expliquer en sa faveur. Nous avons déjà donné dans nos comptes-rendus plusieurs détails sur lesquels nous ne pourrions revenir ici. M. Bötticher relève aussi les évolutions et changements continuels de Virchow qui se contredit souvent et renverse ce qu'il avait défendu naguère. Car en 1882 dans l'étude « Tombeaux et crânes de l'ancienne Troie » Virchow admit le fait que Schliemann a trouvé des urnes funéraires, et ce n'est qu'en 1884 qu'il nia ce fait vis à vis des déclarations de Bötticher. Contre Virchow M. Bötticher prouve que la combustion des cadavres était possible, facile et parfaite dans un « Pithos. » Enfin M. Bötticher explique aussi pourquoi depuis 1889 des urnes cinéraires n'ont plus été trouvées par la remarque que Schliemann avait vidé toute la colline de Hissarlik, relève le fait qu'on en a alors trouvé en faisant des fouilles en dehors de la colline.

Dans la livraison de Mai 1894 de la Revue : « Allgemeine Konservative Monatsschrift » M. Bötticher fait justice d'une nouvelle explication des ruines de Hissarlik qui est aussi surprenante qu'imaginaire. En fouillant Schliemann prétendit avoir trouvé « sept villes » c'est-à-dire sept couches superposées de cendres et d'urnes. « Les sept villes » ne pouvaient naturellement exister simultanément, la dernière aurait été la Troie dont parle Homère, les autres étaient donc des villes existantes avant le temps où vivaient les héros d'Homère. Mais qui a alors détruit ces six autres ? Quelqu'un (M. Schöne) a découvert que c'est Hercule lui-même qui a détruit la « deuxième ville » dans sa dispute avec Laomédon. Heureusement Laomédon était assez rusé pour cacher ses trésors d'or dans des pots en argile pour les soustraire à ce fameux Hercule. Bientôt donc on pourra voir à Berlin un Musée d'Hercule où on verra avec satisfaction non pas des objets provenant de Priame mais ceux de ses aïeux d'une époque qui précédait celle du père Abraham d'au moins mille ans ».

On ne saurait raisonnablement s'occuper de pareilles puéri-

lités. Ensuite M. Bötticher nous communique les appréciations d'un officier du génie M. G. Schröder, sur la valeur des « fortifications » de cette prétendue nécropole. Le résultat des investigations de cet officier se résume en trois points : « il n'y a pas eu de place fermée tout autour ; les tours n'existent pas ; on ne trouve aucune trace d'un mur de fortification. »

Enfin M. Bötticher arrive à l'an 1893. Lorsque par suite des attaques multiples et justifiées les partisans de la *Troie de Hissarlik* se virent forcés d'abandonner cette thèse, le professeur Dr A. Brückner émit l'opinion qu'on aurait à chercher la Troie de Priame en dehors des fouilles, et à côté d'elles où l'on trouvait les fondements de l'ancienne ville. Un mur découvert là devrait appartenir à la fortification. Malheureusement M. Bötticher a prouvé que ce mur a tout simplement servi à consolider la colline de Hissarlik pour pouvoir y construire la ville de Troie-Nouvelle, et que beaucoup de pierres et de sous-basements proviennent de cette dernière ville.

Pour conclure, M. Bötticher montre par les objets découverts à Hissarlik que dans toutes les couches de cette colline ces objets prouvent le caractère et le style mycériens, mais que la couche la plus profonde des ruines contient aussi des objets d'une date plus récente et montrant le caractère *dipylonique*. Or le style *dipylonique* est d'un temps relativement récent et appartient à l'époque historique.

Partant toute la colline d'Hissarlik avec ses ruines ne monte pas à un âge très haut, mais date d'une période historique, et non du temps héroïque, et par conséquent ne peut être la *Troie* d'Homère.

Ces aperçus que nous donnons ici, ne sont malheureusement qu'un résumé très court des travaux de M. Bötticher. Il serait à souhaiter que M. Bötticher, le vaillant lutteur entre les fantasmagories de Schliemann-Virchof-Dörpfeld fît traduire son travail en français pour l'édification des personnes qui ont lu la traduction des livres de Schliemann.

G. H. Sch.

MÊMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES.

(Suite).

XXIII. Yezdegerd mourut peu après, en 457, laissant deux fils : Hormisdas et Péroze qu'il avait eus de la reine Dinaki [1]. Ce dernier était gouverneur du Sedjestân et Hormisdas qui était à la cour s'empara du pouvoir. Péroze [2] qui se croyait lésé, disputa le trône à son frère et la guerre civile éclata dit Elisée, au grand préjudice de l'empire. Péroze se rendit chez les Ephthalites et leur demanda du secours. Le Khaqân possédait, d'après Tabari [2] le Gordjistân, le Tokharistân, Balkh, le Badakshan et le Tchaganian (la Transoxane). Ce roi s'appelait Khoushnavâz (nous reviendrons plus loin sur ce nom).

(1) Cette reine, dont les historiens ne disent rien, est connue par une magnifique intaille qui a été trouvée en 1868 par un savant russe M. Boutkowski et qui fait partie actuellement de la collection Stroganoff. Elle a été décrite par M. B. Dorn en 1881 dans un article intitulé *Versuch einer Erklärung einer Gemme mit pehlewy-Inschrift* dans les compte-rendus de la commission archéologique de St-Pétersbourg 4° 1879. — D'après Elisée, Péroze était le plus jeune des deux frères ; suivant Firdousi et Dinavari il était au contraire l'aîné V. Noeldeke, p. 114 note 2.

(2) Peroze, le Firouz des arabes. La vraie prononciation était *Peroze* ainsi qu'en témoigne la transcription grecque Περόζης (Πειρώξης dans Priscus). Sur ses monnaies ce prince porte les noms de *Kadi Piroudji* ; l'*i* long pehlvi se prononçait déjà *é*, comme aujourd'hui en persan.

(1) t. II, p. 127.

Péroze lui fit connaître qu'il était l'aîné et que Hormisdas n'était qu'un usurpateur n'ayant aucun droit au trône. Le Khaqân l'accueillit favorablement, lui donna même un commandement avec la ville de Tâleqân (1), mais il ne lui permit pas tout d'abord de faire la guerre à son frère Hormisdas. Quelque temps après, ce dernier ayant opprimé ses sujets les Mobeds se rendirent auprès de Péroze à Tâleqân, lui demandant de venir prendre possession du trône de l'Irân. C'est alors que le roi des Ephthalites donna à Péroze une armée qui lui permit de livrer bataille à Hormisdas dans la ville de Reï (Aboulfeda) (2). Ce dernier fut vaincu et tué d'après Tabari (mis en prison suivant Aboulfeda, pardonné suivant Mirkhond et Firdousi) et Péroze prit possession de son trône. « Puis il renvoya l'armée Heyâtelite en son pays après l'avoir comblée de marques de sa reconnaissance. » (3)

D'après Firdousi « le roi des Heitaliens qui était un des rois du pays de Tchegan (Tchaganian) s'appelait Foughanish » et Péroze pour prix de son concours lui abandonna les deux villes de Termid (sur l'Oxus) et de Visehgerd promises déjà par Yezdegerd II. Quant à Khoushnavâz, Firdousi (4) en fait un personnage distinct, il était le fils de Foughanish en sorte que c'est Foughanish qui donna des secours à Péroze et c'est Khoushnavâz qui fut son vainqueur plus tard dans les deux expéditions du roi de Perse.

XXIV. Le règne de Péroze commence en 459. Quelque temps après (au bout de sept ans de règne dit Tabari) (5) la Perse fut en proie à une famine qui dura plusieurs années. Péroze prit l'argent de ses trésors et envoya acheter du blé et des vivres chez les peuples de Roum, de l'Inde, des Ephthalites

(1) L'emplacement de cette ville est inconnu, mais le pays de *Talekan* (pour *Hetalekan*) désigne le territoire Ephthalite.

(2) *Historia anteislamica*, édit. Fleischer 4° 1831 p. 87. Aboulféda se sert de l'expression « les *Heïâteleh*, qui habitent le Tokharistan entre le Khorassan et les Turks. »

(3) Tabari II p. 128. — Cf. Mirkhond p. 344, Firdousi VI p. 69. — Noeldeke p. 116 note.

(4) Firdousi VI, p. 68 et 74.

(5) t. II, p. 128.

et de l'Abyssinie. Ainsi, à ce moment, les Ephthalites étaient en paix avec la Perse. C'est dans ce même temps que Péroze donna sa sœur en mariage au Khaqân, Khoushnavâz (ou Foughanish). Priscus qui est le seul auteur donnant des détails sur cet évènement, donne au Khaqân le nom de Konkhas Κούγχαν τον Οὔννων ἡγούμενον et plus loin τὸν Κιδαριτῶν ἄρχοντα (1). D'après le même historien ce n'est pas sa propre sœur que Péroze envoya au roi des Huns, mais une dame de la cour. Cette fraude fut découverte, ou du moins la femme dénonca elle-même le subterfuge à Konkhas afin d'éviter le supplice ; le roi continua à la traiter comme sa femme mais il résolut de se venger. Usant à son tour de ruse, il demanda à Péroze de lui envoyer des officiers pour dresser ses troupes ; le roi de Perse accéda à ce désir et fit partir trois cents de ses meilleurs guerriers ; aussitôt arrivés, le roi des Kidarites fit égorger les uns et mutiler les autres. La guerre éclata alors entre les deux nations. Péroze demanda du secours à l'empereur Léon I, mais celui-ci refusa et se contenta de lui envoyer un ambassadeur, Constantius, que Péroze reçut dans la ville de Gourgân (Γοργα de Priscus p. 221) située comme on l'a vu plus haut (§ XIV) au S. E. de la mer Caspienne et où il campait avec son armée. Péroze prit alors le commandement de ses troupes et se dirigea à travers la Margiane, vers Balkh ; mais trompé par des espions il s'égara et tomba dans une embuscade. Il fut obligé de se rendre à discrétion avec toute son armée. Khoushnavâz le traita avec bonté et, après lui avoir reproché d'avoir violé le serment fait par Bahram Gour de ne jamais franchir la colonne limitrophe entre les deux états et aussi d'avoir oublié le service que le Khaqân lui avait rendu en l'aidant à conquérir son trône, il lui fit de nouveau prêter serment à lui et à ses généraux de ne

(1) Priscus, édit. Bonn p. 221, et fragment 33 dans C. Müller t. IV, p. 105 sq. — Cet épisode ne se trouve pas dans Tabari ni dans Firdousi. Suivant Aboulfeda (p. 89) Le roi de Heithal avait demandé en mariage la fille de Péroze et refusé de l'épouser, ce fut la cause de la guerre. — V. De Guignes II, p. 329. D'après Tabari II, p. 131, Noeldeke p. 120, le prétexte de la guerre que Péroze voulait déclarer aux Ephthalites fut que le Khaqan opprimait ses sujets et que ceux-ci s'étaient refugiés en grand nombre sur le territoire perse.

jamais franchir la frontière du Tokharistân. Quand Péroze eut prêté serment, on rédigea un acte, tous les vieillards signèrent comme témoins. Ensuite Khoushnavâz combla Péroze de cadeaux (1). D'après Josué le Stylite, Péroze fut un instant retenu prisonnier et ne fut délivré que sur l'intervention et avec l'or de l'empereur Zénon l'an II de son règne (476). Il dut payer une rançon de dix mules chargées d'écus mais il ne put en verser que les deux tiers et il donna son fils Kobâd en otage pour la garantie du reste (2).

Tel est le récit de la 1re expédition de Péroze chez les Ephthalites.

Firdousi et Aboulféda confondent les deux expéditions et ne racontent que celle où Péroze périt.

Le récit de Mirkhond (3) est à peu près le même que celui de Tabari. D'après le passage de Josué le Stylite cité plus haut, Péroze laissa son fils Kobâd en otage chez les Huns. De retour dans son royaume il frappa le pays d'un impôt extraordinaire de capitation et put réunir la somme demandée et délivrer ainsi son fils. Josué est le seul qui mentionne ce fait.

Comme on l'a vu, la plupart des auteurs musulmans donnent au Khaqân des Ephthalites le nom de *Khoushnavâz*. Ce mot qui signifie en persan « bon roi » خوشنواز, est écrit aussi *El Akshenvâr* (Aboulféda) et *El Akhshvâr*, *Ahsnouar* etc. suivant

(1) Tabari II p. 137. — Procope *De bello persico*, édit. Bonn, p. 16-18 donne beaucoup de détails sur cette campagne mais le nom du Khaqân n'y est pas. — V. Lebeau. Saint Martin VII, p. 251

(2) Josué le stylite, trad. P. Martin 1878, p. XVI Zénon n'ayant été empereur qu'en 474 nous avons par là une date minima pour la fin de la 1re campagne malheureuse de Péroze. Procope dit de même que cette 1re expédition de Péroze eut lieu sous le règne de Zénon (*De bello persico* p. 16). Cet insuccès du roi de Perse s'accorde mal avec le fragment de Priscus (édit. Bonn p. 165) qui rapporte que ce monarque envoya à C. P. un ambassadeur pour annoncer avec emphase que les Huns Kidarites avaient été vaincus et que la ville de Balaam Βαλαὰμ leur capitale avait été prise. Mais cette contradiction n'existe pas si on admet comme nous l'avons dit plus haut que les Kidarites ne sont pas des Ephthalites et que Balaam n'est pas Balkh (cf. Noeldeke p. 111). Saint Martin pense que cette ville était située dans les défilés du Caucase et la *Varatchan* des auteurs arméniens. V. Lebeau-Saint-Martin *Hist. du Bas-Empire*, t. VI, p. 460.

(3) Mirkhond, p. 348.

les auteurs ; il est probable que toutes ces variantes cachent un nom touranien altéré par les copistes. Il en est de même pour le mot *Foughanish* nom du père de Khoushnavâz d'après Firdousi, si ce n'est pas un nom imaginaire. En tous cas on le trouve porté plus tard par un autre roi des Ephthalites sous Anouchirvân, il était de la famille de Khoushnavâz (1). Nous avons vu que Théophylacte appelle le vainqueur de Péroze *Ephthalanos* roi des Ephthalites, confusion fréquente chez les orientaux où le nom du peuple est donné au chef (2). Eutychius et Ibn Moqaffa le font régner à Balkh, ce qui est exact et conforme au récit que l'on a lu ci dessus (3).

XXV. La deuxième expédition contre les Ephthalites eut lieu peu de temps après la première, trois ou quatre ans (dit Tabari), ce qui, en plaçant en 475 la précédente guerre, nous donnerait pour celle-ci la date de 479. Mais comme c'est dans cette campagne que Péroze périt, et que l'année de sa mort est certaine (484), nous pouvons admettre que ce fut vers l'an 482 que le roi de Perse fit ses préparatifs pour cette expédition qui devait être fatale à ce souverain. Péroze fut humilié et honteux du traité et du serment que le Khaqân lui avait imposés. Aussi, malgré les prières et les conseils de ses mobeds qui le suppliaient de se souvenir des bienfaits qu'il avait reçus de Khoushnavâz et de respecter la foi jurée, résolut-il de recommencer la guerre. Les auteurs musulmans et les historiens arméniens racontent très longuement tous les efforts que les grands et tous les gens de l'armée firent pour empêcher le roi de se jeter dans une folle entreprise (4). Après une année de préparatifs,

(1) Firdousi, t. VI. p. 74 et 250. — Cf. infrà § XXXVI.

(2) En fait c'est ce qui se passait le plus souvent chez les tribus tartares, car nous savons que le nom de *Yetailito* devenu celui de toute la tribu, était à l'origine le nom du chef, puis de la famille régnante. Noeldeke pense que le Κουγχας de Priscus est une altération analogue à celle de Khoushnavâz.

(3) D'après Cunningham (Arch. Survey of India II, p. 76 et *Numismatic chronicle*, 1889, p. 288), Khushnavâz serait le Yu-tchin des Chinois ; mais c'est là une nouvelle erreur qui est le résultat de la confusion faite par ce savant entre les souverains Jouan-Jouan et ceux des Ephthalites.

(4) Tabari II, p. 137. — Mirkhond, p. 348. — Firdousi. VI, p. 73. Aboulfeda, p. 89. — Modjmel *Journ. asiat.* Sept. 1842, p. 114. — Hamza d'Ispahan, édit.

il fit venir son ministre Soufraï (1) gouverneur du Seïstân, lui confia deux de ses fils Balash et Kobâd, sa maison et ses trésors et il se mit à la tête de l'armée, emmenant avec lui ses autres enfants et sa fille Pérozdokht. Après avoir fait tuer les envoyés du roi des Huns, il franchit le Djihoun et la fameuse colonne fut renversée. Il fit même placer cette colonne sur des chariots traînés par cinquante éléphants qui précédaient l'armée. Khoushnavâz à cette nouvelle rassembla de son côté ses troupes et établit son camp sur la frontière du Tokharistân. Une entrevue eut lieu entre les 2 souverains ; elle est racontée tout au long dans Tabari (2). Le Khaqân après avoir reproché à Péroze son ingratitude et sa mauvaise foi lui offrit cependant la paix. D'après Firdousi une correspondance (dont il nous reproduit les termes) fut échangée entre les deux monarques ; Péroze rejeta avec hauteur toutes les propositions et somma le chef des Huns de se retirer au-delà du fleuve de Terek, c'est-à-dire plus loin encore que le Djihoun. Les hostilités éclatèrent. Khoushnavâz ayant connaissance de l'endroit par lequel devait passer l'armée perse, fit creuser un fossé large et profond qui fut recouvert de branches et d'une légère couche de terre ; il fit ensuite manœuvrer ses troupes et simuler une fuite de manière à attirer l'ennemi. Le stratagème réussit : Péroze, sans soupçonner le piège, se précipita à la poursuite du chef des Huns mais lui et les siens tombèrent dans le fossé, hommes et chevaux fondent et disparaissent s'écrasant mutuellement sous une pluie de traits et de pierres lancés par l'ennemi. Péroze y périt avec

Gottwaldt, 1844, p. 41. — Pour les auteurs arméniens v. Patkanian op. l. p. 170. — V. aussi Lebeau-Saint-Martin. t. VII. p. 256 et G. Rawlinson p. 323. Malcolm *Hist. de Perse*, I, p. 186. — Pour les auteurs Byzantins v. Procope *De Bello persico* édit. Bonn, pp. 19

(1) Sur ce nom propre v. plus loin.

(2) V. le récit de cette journée dans Tabari II, p. 135 à 142. — Firdousi VI, p. 77. — Procope, p. 20-21. — Lazare de Pharbe, p. 351 (Patkanian p. 170). — D'aprés certaines indications contenues dans les auteurs byzantins il semblerait qu'il y aurait eu trois guerres de Péroze contre les Ephthalites : la première sous l'empereur Léon ; la deuxième pendant la seconde année du régne de Zénon l'Isaurien 476 et la derniére en 482. Quant à l'emplacement de la défaite de Péroze, Procope dit que ce fut prés de Gourgân mais il est plus que probable que ce désastre eut lieu du côté de l'Oxus.

tous ses fils, ses femmes, les chefs des grands et une partie de son armée. Tout ce qui ne périt pas fut massacré ou fait prisonnier. Parmi ces derniers se trouvaient le grand mobed Ardéchir et la fille du roi, Pérozdokht, que Khoushnavâz mit dans son harem (1). Les Ephthalites s'emparèrent de tous les trésors et richesses que Péroze avait avec lui, mais on ne put trouver la fameuse perle que le roi portait à l'oreille droite (2). Khoushnavâz fit retirer du fossé le cadavre du roi de Perse et lui fit rendre les honneurs funèbres.

Tous les auteurs byzantins mentionnent plus ou moins brièvement la mort de Péroze : « Il finit sa vie sans gloire καταλύει τον βιόν άκλεως » dit Agathias ; ἀπώλετο πανστρατί « il périt avec toute son armée dans son expédition chez les Huns Nephthalites » dit G. Cedrenus ; le même évènement est raconté par Théophane le Chronographe et Jean d'Antioche. L'écrivain arménien Jean Catholicos qui vivait en l'an 900, se sert encore de l'expression de *Kouchans* pour désigner les Ephthalites : « Péroz périt dans le Kouchankh avec toute son armée » (3). Josué le Stylite s'exprime de la manière suivante au sujet de la mort de Péroze : « Nul n'a jamais su ce qu'il était devenu, ou si son cadavre avait été caché sous les morts ou s'il s'était jeté dans la mer... ou s'il avait été dévoré par les bêtes féroces (4).

XXVI. Un petit nombre d'hommes échappés au désastre arriva, d'après Lazare de Pharbe (5) dans le Verkan (Hyrcanie)

(1) D'après le Modjmel (Journ. asiat sept. 1842, p. 115) et Firdousi, Kobâd se trouvait aussi au nombre des prisonniers, mais cette assertion est contraire à celle d'autres historiens (notamment Procope) qui affirment qu'il était resté en Perse avec Balash. Suivant Josué le stylite Khoushnavâz eut de Pérozdokht une fille qui épousa plus tard son oncle Kobâd.

(2) V. Procope, p. 21 qui rapporte cette anecdote sans y croire. Ni Tabari ni Firdousi ne connaissent l'histoire de la perle. Tabari dit seulement que l'on trouva au bras de Péroze une amulette encadrée d'or sur laquelle étaient mentionnés tous ses trésors, t. II, p. 142.

(3) V. Agathias éd. Bonn, p. 266. — Cedrenus, p. 623. — Theophane, p. 188, Jean Antiochenus (fragm. C. Muller, t. V, p. 27). — Catholicos trad. Saint-Martin, p. 52. — Josué le stylite, p. XVI.

(4) Josué le stylite, p. XVII.

(5) Trad. V. Langlois, p. 351.

et fit le récit de ces tristes évènements ; les Nobles de l'Hyrcanie se réfugièrent en Perse où cette nouvelle jeta la consternation. « Il s'éleva du pays entier un cri de douleur sur le sort de ces princes, de ces hommes libres.... les femmes, les hommes, les enfants se lamentèrent ; tous s'arrachèrent les cheveux, se déchirèrent les joues, tous appelèrent le roi, demandant à le voir » (1). On expédia des messagers dans tout l'empire, en Arménie, en Ibérie pour rappeler les généraux et les presser de rentrer en Perse avec leurs armées (2). Soufraï (3), le premier ministre chargé de la régence pendant l'absence de Péroze, réunit les débris de l'armée perse et avec les secours qui venaient de toutes les provinces il parvint à former un corps de troupes considérable. Il en prit lui même le commandement et marcha contre Khoushnavâz qui était campé au-delà de l'Oxus (4). Arrivé à Merv qui appartenait à la Perse, il envoya au Khaqân, par un messager, une lettre menaçante dont Firdousi a laissé le texte. Le messager mit plusieurs jours pour atteindre le camp des Ephthalites et autant pour rapporter la réponse à Soufraï. Le Khaqân répondait que Péroze avait péri par sa faute comme parjure (5) et menaçait Soufraï du même sort. D'après le poète persan un engagement eut lieu entre les deux armées de l'autre côté du Djihoun et même un combat singulier entre les deux chefs, et ce fut à la suite que Khoushnavâz demanda la paix : « Je n'entreprendrai rien contre l'Irân et tu maintiendras le traité qu'a fait Bahram. Le roi des rois a divisé le monde selon la justice : à moi le pays des Turcs et la Chine, à toi l'Iran » (6). Soufraï sollicité du reste par son armée, consentit à la paix en mettant pour condition que

(1) Firdousi VI, p. 80.

(2) Lazare de Pharbe, p 351.

(3) *Soufraï* ou *Sokhra* la lecture est incertaine et varie suivant les auteurs V. Noeldeke, p. 120 note D'après Firdousi, Soufraï était « un pehlevan (guerrier noble) homme de poids et de bon conseil, gouverneur du Kaboulistan, de Bost, de Ghazna et du Zaboulistan », c'est-à-dire des provinces orientales sassanides.

(4) Firdousi dit que ce général partit du Zaboulistan, ce qui est impossible, cette province étant à l'extrémité orientale de l'Irân.

(5) V. dans Firdousi le texte de ces deux lettres, t. VI, p. 82.

(6) Firdousi, t. VI, p. 89.

Khoushnaváz rendrait tous les prisonniers perses qui étaient encore vivants entre ses mains, qu'il rendrait également le corps de Péroze afin qu'on le transportât à Ctésiphon. Ces conditions furent acceptées et le Khaqân remit les prisonniers, le butin et tous les trésors dont il s'était emparé (1). Les Nobles et le grand mobed Ardéchir furent délivrés de leurs liens et rendus à la liberté. Le Sipehbed (chef de l'armée) les reçut avec joie ainsi que tous les hommes qui les accompagnaient et repassa le Djihoun pour les ramener en Perse (2).

XXVII. A la suite de ces succès, les Perses voulurent donner la couronne à Soufraï, mais il ne l'accepta pas et fit maintenir Balash, fils aîné de Péroze que les mobeds avaient proclamé (3).

Le règne de ce souverain dura quatre ans de 484 à 488 et fut troublé au début par la révolte du prince Zareh, un de ses frères, qui avait des prétentions au trône. Ce rebelle fut battu grâce au concours des troupes arméniennes ; il se réfugia dans les montagnes, mais il fut pris, amené sur la place du palais et égorgé cruellement comme un animal féroce. Les auteurs orientaux ne connaissent pas ce fait qui est mentionné par un seul historien arménien, Lazare de Pharbe (4). Kobâd de son

(1) Tabari, t. II, p. 143. — Noeldeke, p. 131.

(2) Firdousi, p. 91-92. — Lebeau VII, p. 305-59. *Sipehbed* ou *Ispehbed* est le perse *Aspada-pati.*

(3) Firdousi, p 93 — D'après les contemporains Procope, Agathias, Lazare de Pharbe, Balash était *frère* de Péroze ; suivant Tabari et ses imitateurs, il aurait été le fils. Le nom de ce roi est incertain : les Arméniens le transcrivent *Vagharsh* qui est l'équivalent phonétique de *Vologèse ;* les Byzantins l'appellent Βλάσης ou Οὐάλλας ; sur ses monnaies son nom est écrit *Hûkad-Valkash* « le bienheureux Vologèse ». *Balash* est une forme arabe du même nom Vologèse. Sous la fin des Arsacides, Balash roi de Kerman désigne Vologèse VI (v. Noeldeke, p 10 et 133).

(4) Lazare de Pharbe, trad. V. Langlois, t. II, p. 361. Patkanian, p. 176. Le règne de Balash a été complètement supprimé par Procope qui, par contre donne à Djamasp le nom de Blases. On ne s'explique guère une pareille omission si ce n'est par une interpolation ou un remaniement de la part des anciens copistes. Ici comme pour d'autres passages une nouvelle édition du texte grec de Procope fondée sur la collation de nouveaux manuscrits serait bien nécessaire. Dans le texte actuel de G. Dindorf, l'historien byzantin donne Kobâd pour successeur direct à Péroze « Péroze ayant péri misérablement. ... les troupes qui n'étaient pas sorties de la Perse, élurent pour roi Kabadès le dernier des fils qu'il avait laissé dans son royaume.. » *De Bello persico,* I, 4.

côté avait rassemblé ses partisans et pendant que Balash était occupé des affaires d'Arménie, il se crut assez fort pour le détrôner ; mais il fut vaincu et contraint de prendre la fuite. Il se réfugia d'abord dans le Khorassan accompagné de Zarmihr fils de Soufraï, puis de là auprès du roi des Ephthalites : il y resta environ deux ans, sollicitant des secours de la part du Khaqân pour détrôner Balash. Le roi des Huns le retint ainsi à sa cour par de vaines promesses ; à la fin cependant, et sur les instances de la *Khatoun* (1), Kobâd obtint une armée pour se rendre à Ctésiphon où était le siège de l'empire Sassanide. Pendant qu'il était en route près de Nichapour, il apprit la mort de Balash qui venait d'être déposé par les Mages pour avoir voulu introduire en perse les mœurs byzantines (2). Balash fut jeté en prison après qu'on lui eût crevé les yeux (3) (488).

XXVIII. Kobâd prit possession du trône et renvoya ensuite, dit Tabari, l'armée du Khaqân avec beaucoup de présents. Selon Firdousi, il n'avait encore que seize ans et ce fut Soufraï qui gouverna en son nom ; mais quelques années après jaloux de la puissance de celui-ci qui était en même temps devenu très populaire, et qui « avait le monde dans sa main » il le fit indignement mettre à mort à Chiraz (4). Il fut lui-même déposé au bout de quelques années de règne par les Mages qui mirent à sa place sur le trône son frère Djâmâsp ou Zâmâsp. Kobâd

(1) C'était le nom qu'on donnait chez les tartares à la femme du Khaqân. Le Khatoun avait souvent une grande influence sur les souverains au point de vue politique : Apres la mort du mari elles ont quelquefois régné, l'histoire nous a conservé le nom de quelques-unes de ces reines.

(2) Notamment l'usage des bains publics ; l'eau étant un des éléments sacrés (comme la terre et le feu) dans la religion avestique, ne pouvait pas être souillée par des ablutions publiques. Josué le stylite, § 20.

(3) Procope, nous a laissé des détails sur ce supplice fréquemment appliqué en Orient et notamment à Byzance, aux princes détrônés. Sur la fin de Balash les auteurs varient : Tabari, Mirkhond, Eusychius et Agathias le font mourir d'une mort naturelle. D'après Firdousi (p. 94) il se démit volontairement de son trône en faveur de Kobâd sur les instances de Soufrâï. L'incarcération et le supplice sont attestés par Procope, Théophane et Cedrenus qui tout en confondant Djamasp et Balash, ne connaissent que Balash. Il est vrai que Djamasp fut traité de la même manière, ce qui a pu amener la confusion chez les Byzantins V. G. Rawlinson, p. 336.

(4) V. Firdousi, VI, p. 97 sq. Tabari II, p. 147.

fut jeté en prison ; Procope et Agathias nous apprennent que ce fut dans le fameux château de l'oubli φρούριον τῆς Λήθης célèbre dans l'histoire arménienne-sassanide, situé en Susiane à Γιλιγερδα (mod. Gilgird) près de Djondishapour (1). L'histoire de sa délivrance par le dévouement de sa sœur ou de ses serviteurs est racontée tout au long par les historiens orientaux qui ne sont pas cependant d'accord sur les détails (2). En fait, Kobâd put s'échapper de cette forteresse qui avait vu périr tant de malheureuses victimes et se réfugier dans le Turkestan auprès du roi des Ephthalites. A quelle date eut lieu cet évènement ? Les historiens diffèrent entr'eux sur l'époque de cette déposition. D'après Tabari elle n'eut lieu qu'au bout de 12 ans de règne (11 ans d'après Agathias IV, 28), à propos de la secte de Mazdak que Kobâd protégeait, ce serait donc en l'an 500. Suivant Firdousi les peuples de l'Iran indignés de la mort de Soufraï firent une révolution, massacrèrent les calomniateurs, jetèrent Kobâd en prison et proclamèrent à sa place Djâmâsp son frère cadet. Le Modjmel suit la même version et place après la restauration du roi l'histoire du schisme de Mazdak : Mirkhond a suivi au contraire Tabari. Ce fut à propos de la doctrine du grand-mobed Mazdak qui prêchait la communauté des femmes sans distinction de rang ni de caste, que Kobâd fut déposé pour avoir protégé et mis en pratique cette doctrine (3). C'est aussi le récit d'Aboulfeda mais qui ne donne aucune date. Josué le Stylite dit également que « chez les Perses les grands songèrent à tuer secrètement Kobâd à cause de ses mœurs impures et de ses lois subversives ; mais dès qu'il eut connaissance de leur dessein il quitta son royaume et s'enfuit chez les Huns auprès du roi chez lequel il avait été élevé pendant qu'il servait d'otage. » (4)

(1) Ammien Marcellin (XXVII, 12) nomme ce château *Agabana* sous Sapor. Les Arméniens l'appelaient également *anioushpiert* « chateau de l'oubli ». D'après Faustus de Byzance le nom perse était *andémesh* (qui n'a aucun sens dans le persan moderne). — V. Procope, p. 26 à 30 ; Agathias, p. 268. — Lebeau III, p. 296. Noeldeke, p. 144. H. Rawlinson, *Journ. of roy. geogr. soc.* IX, 87.

(2) Lebeau-Saint Martin, t. VII, p. 331 ; Procope, p. 31.

(3) Sur la doctrine de Mazdak v. Lebeau, VII, p. 336. Spiegel, III, p. 390.

(4) Firdousi VI, p. 103 — Modjmel, p. 116. — Tabari II, p. 148, Mirkhond, p. 333 — Aboulfeda, p. 89. — Josué le stylite, § 24.

Ainsi les auteurs orientaux sont partagés sur la question de savoir quelle a été la cause du renvoi de Kobâd, mais la majorité et parmi eux Josué qui était contemporain, donnent pour raison le fait d'avoir protégé et même embrassé la doctrine de Mazdak. Ce fait importe peu ici, ce qui nous intéresse plus particulièrement ce serait la date exacte de la déposition et de la fuite chez les Ephthalites.

XXIX. La fixation de cette date se relie aussi à la durée du séjour de Kobâd auprès du Khaqân. D'après Tabari il resta caché encore un an après sa fuite du château de l'oubli avant de gagner le Turkestan, et il resta *cinq* ans auprès du roi des Turcs qui au bout de ce temps lui donna 30,000 hommes. Il revint alors en Perse et reprit possession du trône ; il pardonna à Djâmâsp qui avait gouverné six ans. Le règne de Kobad dura en tout 43 ans y compris les six ans de Djamasp. Tel est le récit de Tabari. Firdousi ne parle pas de la durée du séjour de Kobâd, mais pour le reste il est d'accord avec Tabari ; il ajoute seulement que, en lui donnant une armée, le Khaqân stipula que le pays de Tchegan (Transoxane) ne ferait jamais partie de l'Iran, à quoi Kobâd répondit : « jamais, je ne réclamerai le pays de Tchegan, qu'est-ce que ce pays pour que j'y fasse attention ? » D'après Aboulfeda, Djâmâsp fut mis en prison, et suivant Elias de Nisibe il fut tué, ce qui est la version la plus conforme aux usages de l'orient.

Josué § 25 ne donne pas la durée du séjour du Kobâd chez les Ephthalites ; il dit seulement que « Kobâd épousa sa nièce la fille de Péroze qui était restée auprès du Khaqân depuis la défaite de ce souverain et qui avait été placée parmi les femmes du roi des Huns étant fille de roi. » Devenu gendre du Khaqân et confiant dans ce titre il ne cessait de verser des larmes demandant une armée afin d'aller tuer les grands de la Perse et reprendre son trône. « Son beau père lui donna une armée considérable ainsi qu'il l'avait demandé ». C'est à l'aide de ce renfort que Kobâd reconquit son trône pour la seconde fois (1).

(1) V. Tabari II, p. 151. — Firdousi VI, p. 106. — Aboulfeda, p. 87. — Josué le stylite § 25. — Noeldeke, p. 146. — Lebeau VII, p. 333.

XXIX. Sur les monnaies des premières années du règne de Kobâd il n'y a pas de date ; la plus ancienne monnaie datée de ce souverain est de l'an onze *(iadj deh)* de son règne, elles vont ensuite jusqu'à l'an 43 *(si tchchal)* qui correspond à 531 de J. C., ce qui reporte l'an I à 488, et l'an XI à 499.

D'après les monnaies de Djâmâsp, il n'aurait régné que trois ans, on n'a en effet que des monnaies datées de l'an un *(aïpki)*, l'an deux *(tarin)* et l'an trois *(telata)*. En admettant ce témoignage monétaire, les 3 années de ce règne auraient été 499, 498 et 497. Ce serait donc en 497 que Djâmâsp aurait été proclamé roi, c'est-à-dire dans la neuvième année de Kobâd ce qui coïncide assez avec les mots « après 12 ans de règne » de Tabari, mais ne cadre plus par contre avec les six ans donnés par le même historien à Djâmâsp (1).

La chronologie de Kobâd doit donc être établie de la manière suivante :

Balash 484 488.

premier règne de Kobâd 488-497 (an I à an IX)

Djamasp 497-498-499

deuxième règne de Kobâd 499 à 531 (an XI à an XLIII)

les monnaies datées de ce prince ne commencent qu'à l'an onze.

XXX. Ce fut pendant son second séjour chez les Ephthalites de 497 à 499 que Kobâd épousa la mère de Khosroès Anouchirvan. D'après Tabari et Firdousi (2) c'était la fille d'un *dihkân* ou noble de vieille race que Kobâd rencontra en allant demander asile au Khaqân. Suivant le Modjmel (3) c'était la fille d'un cultivateur dont la généalogie remontait néanmoins jusqu'à Féridoun. Eutychius dans ses annales raconte de même que, dans son passage par le Khorassan, Kobâd eut des rapports avec une fille noble appelée *Baboudòkht* et qu'à son retour (du Turkestan) celle-ci vint le trouver avec un enfant d'environ

(1) Sur ses monnaies le nom est écrit en abrégé *Zam. Djâmâsp* est le nom d'un héros légendaire de l'époque antéhistorique. En grec Ζαμάσφης, en syriaque (Josué le stylite) *Zamashp*. Le nom perse de Kobâd est écrit *Kavât* sur ses monnaies.

(2) Tabari II, p. 146. Firdousi VI, p. 107.

(3) Modjmel, p. 116.

trois ans qui fut Khosroès. Enfin Procope et Théophane le chronographe affirment que la mère de Khosroès était la sœur de l'Ispehbed (chef de l'armée) (1). Nous avons vu que d'après Josué le Stylite et aussi d'après Procope (2), Kobâd épousa étant chez les Ephthalites, la fille du Khaqân Khoushnavâz qui était en réalité sa nièce et quelques historiens modernes, notamment De guignes et Lebeau (3) en ont conclu que Khosroès était né de ce mariage ; mais rien ne justifie cette opinion que Saint-Martin avait déjà du reste rejetée dans ses notes sur Lebeau et qui ne repose sur aucun témoignage positif. Les historiens arméniens ne nous ont rien laissé sur la naissance de Khosroès ; les auteurs orientaux ne parlent pas du mariage de Kobâd avec la fille du roi des Huns, et les byzantins s'ils mentionnent ce mariage donnent à Khosroès une toute autre origine. Quant à l'époque même de la naissance, les auteurs musulmans confondant les deux voyages de Kobâd chez les Ephthalites (488 et 499) il pourrait y avoir incertitude, si l'on n'avait un point de repère certain qui est la date même de la mort de Khosroès. Ce souverain étant décédé en février 579, il n'est pas probable qu'il ait eu plus de quatre-vingts ans, à cette date ce qui reporterait sa naissance à l'année 499 ou 500, pendant le second séjour de Kobâd chez les Ephthalites (mais non toutefois à la suite du mariage avec la fille du Khaqân) (4).

XXXI. Après sa deuxième restauration en 499 ou 500 Kobâd eut encore un règne de trente un ans. En l'an 502 pressé par les Ephthalites auxquels il payait irrégulièrement un tribut et

(1) Procope, p. 50. — Théophane, p. 143. — Cf. Lebeau VII, p. 318, VIII, p. 30. — Spiegel III, p. 394, 405.

(2) Procope, p. 32.

(3) De Guignes II, p. 332. — Lebeau VIII, p. 30.

(4) Si j'ai tenu a élucider ce point historique c'est que moi-même trompé par la confusion des auteurs musulmans, j'ai écrit quelque part que Khosroès était né vers 486 lors du premier voyage de Kobâd en Transoxane. C'est à l'occasion d'une médaille d'or de Kobâd qui se trouve au Musée de l'Ermitage et que j'ai publiée en 1893. Cette médaille a été frappée en l'an *vingt cinq* du règne de ce souverain, c'est-à-dire en l'an 513 de J.-C. à propos de la proclamation de Khosroès (alors âgé de quatorze ans) comme héritier présomptif. Sur les négociations qui eurent lieu avec Byzance à ce sujet v. Lebeau VIII, p. 30 sq.

dont une partie combattait à titre d'auxiliaires dans l'armée persane, il s'adressa à l'empereur Anastase pour lui demander l'argent qui lui manquait. Anastase ayant refusé, Kobâd lui déclara la guerre et pénétra dans l'Arménie romaine pour venir mettre le siége devant Théodosiopolis (Erzroum). Pendant qu'il était ainsi en Mésopotamie, Kobâd apprit que les Huns avaient rompu la paix et qu'ils étaient entrés dans ses Etats; il repassa le Tigre avec son armée et fit, dit Procope une longue guerre (πολεμόν τε μακρόν) contre la nation des Huns dans les régions septentrionales (1). Il s'agit évidemment ici des Huns Ephthalites et non des Huns du Caucase. Cette guerre contre les Ephthalites commença vers l'an 503, car Kobâd eut à la fois à lutter contre ces derniers et contre les Grecs. La campagne de la Mésopotamie célèbre par le siége et la prise d'Amid par les Perses dura encore jusqu'en 505 date du traité d'Ammodia et de Mardès (d'après Théophane) qui rétablit la paix avec l'empire grec (2); Kobâd put alors tourner tous ses efforts contre les Ephthalites. Cette campagne dura près de dix ans (503-513). Les auteurs orientaux n'en disent pas un mot, mais les écrivains byzantins y font plusieurs fois allusion en disant que les guerres des Huns occupaient les forces de Kobâd; quant à la longueur de cette guerre elle est attestée par la phrase rapportée plus haut de Procope. En même temps que Kobâd était en hostilité avec les Ephthalites, la famine désolait la Perse, et les Huns du Caucase, les Kidarites ainsi que d'autres nations se révoltaient; Kobâd dut faire face à tous ses ennemis et il put consacrer tous ses efforts à la défense de son territoire grâce à la trève de dix ans qu'il avait signée avec Anastase. Mais précisément pendant ce même temps les Grecs avaient réparé les forteresses des frontières; Kobâd en 515 se plaignit à l'empereur de ces travaux qui menaçaient l'empire perse (3) et Anastase pour éviter la guerre fut obligé de donner une forte somme (4). La même année (la

(1) Procope, p. 42.
(2) V. pour les détails Lebeau VII, p. 343 a 379. — Spiegel III, p. 396.
(3) Procope, p. 50.
(4) G. Rawlinson, p. 361.

vingt cinquième du règne d'Anastase d'après Théophane) les Huns firent une nouvelle irruption en Arménie et dans les provinces d'Asie mineure mais c'étaient les Huns Sabir (1). (Οὖννοι οἱ λεγόμενοι Σαβὴρ suivant la chronique de Malala et G. Cedrenus) venus de l'autre côté du Caucase, et il ne peut être question des Ephthalites.

(A continuer.) Ed. Drouin.

---

(1) Lebeau, t. VII, p. 433. — Sur les Huns Sabir v. Howorth dans le *Journ. of royal asiat. society*, 1892, p. 610 sq.

LES

ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS

DES TYPES T, N, L

ET LEURS

fonctions dans les langues ouraliques.

Les éléments démonstratifs bien que de petit nombre sont d'une grande importance dans la vie et le développement du langage ; ils sont pour ainsi dire le ciment qui relie les membres épars de la matière du langage en une masse solide et compacte.

S'il est vrai d'une part que souvent ce qui nous paraît être un élément purement formel du langage, dérive d'une racine prédicative, et qu'il y a des langues (p. ex. la japonaise) qui substituent aux pronoms personnels des éléments nominaux : il est d'autre part à peine imaginable qu'une langue puisse se passer tout à fait des éléments démonstratifs ou deictiques, si ce n'est qu'ils soient remplacés par des gestes.

Ces éléments démonstratifs remplissent diverses fonctions dans l'organisme du langage ; c'est tantôt qu'ils constituent en forme de thèmes pronominaux une partie de la matière linguistique, tantôt ils se rattachent à des éléments matériels, — soit en forme de particules séparées, soit en forme d'affixes, — pour en déterminer les relations avec les autres éléments dont se compose la sentence ; tantôt ils modifient sous forme de suffixes le sens primaire du thème en le déterminant d'une manière spéciale.

Ces fonctions se doivent montrer plus clairement dans des

langues qui, comme les ouralo-altaïques, excellent par une structure lucide et transparente, et qui par conséquent admettent, de règle et en général, une analyse plus précise de leurs éléments constitutifs, que des langues où les éléments se rattachent plus étroitement et se fondent quelquefois en une masse à peine séparable.

Nous croyons donc qu'une étude de cette matière sur le terrain des langues ouralo-altaïques sera instructif aussi pour les adeptes des autres branches de la linguistique. Nous avons choisi pour objet de notre recherche les éléments démonstratifs des types *t*, *n*, *l* dans les langues de la branche ouralique, à nous mieux connues, et qui d'ailleurs se présentent avantageusement sous ce rapport à cause du grand nombre de leurs suffixes pour les relations casuelles ; néanmoins nous parlerons occasionnellement aussi des langues congénères altaïques, et de plus, nous renverrons aux coïncidences des autres familles, spécialement de la famille indo-germanique et hamito-sémitique (1).

Puisque les éléments démonstratifs peuvent rentrer dans le cadre du langage soit comme éléments matériels c.-à-d. comme thèmes pronominaux, adverbiaux ou postpositionaux, soit comme éléments formels c.-à-d. comme suffixes de relation (suffixes casuels) ou suffixes de formation nominale et verbale, nous les considérerons en premier lieu dans leurs fonctions indépendantes et puis dans leur emploi en suffixes.

(1) Nous avons rendu les mots étrangers d'aprés la transcription phonétique, mais il y a encore à faire les observations suivantes :

a bref en magyar = *å* suédois	*ñ* = la nasale gutturale (ng)
ä (en magyar *e*) = *e* ouvert.	*ń* (en magyar *ny*) = *gn* fr.
c (en magyar *cz*) = *ts*	*s* (en magyar *sz*) = *s* fr.
č (en magyar *cs*) = *tch* fr.	*š* (en magyar *s*) = *ch* fr.
d' (en magyar *gy*) = *d* mouillée (*di* en Dieu)	*t'* (en magyar *ty*) = *t* mouillé
δ = *th* faible anglais.	*ü* (en suomi *y*) = *u* fr
l' (magyar *ly*) = *l* mouillé	*y* = *i* sourd (voyelle basse) ;

la longueur des voyelles à laquelle accède toujours une prononciation close désignée en magyar par des accents (*á*, *é*, *í*. *ó*, *ú*, *ő*, *ű*) et en suomi (finnois proprement dit) par le redoublement (*aa*, *ää*, *ee*, *ii*, *oo*, *öö*, *uu*, *yy*) est dénotée par une ligne horizontale : *ā*, *ē*, *ī*. *ō*, *ū*, *ȫ*, *ǖ*. Les petits signes des voyelles *e*, *o*, *ö* désignent des voyelles indéterminées : le *e*, une voyelle tout à fait indéterminée, le *o* une voyelle basse quelconque, le *ö* une voyelle haute quelconque.

I. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF DU TYPE *t*.

A.) *L'élément démonstratif t^e comme thème.*

a.) L'élément t^e thème du pronom démonstratif et ses dérivés.

Pour les trois groupes des langues ouraliques (ou ougro-finnoises) à savoir : les langues ougriques (magyar, vogoul, ostiaque, syryène, votiaque) ; les dialectes du lapon (l. de Russie, l. de Suède et de Finnmark, Enare-lapon) et les langues finnoises (suomi, esthonien, tchérémisse, mordvine) emploient pour le thème du pronom démonstratif presque exclusivement l'élément *t*^e, *t*^o, *t*^ö).

Nous en avons, y compris quelques uns de leurs dérivés nominaux et adverbiaux, les formes suivantes :

α.) Groupe ougrique.

Magyar :

äz (avec chute de l'initiale pour **tede* **ted* **tez*) « celui-ci »,
az (pour **todo*, **tod*, **toz*) « celui-là »,
itt (locatif pour **ted-t*) « ici »,
ott (locatif pour *tod-t*) « là »,
idä (latif pour **ted-ä*) « par ici »,
oda (latif pour **tod-a*) « par là »,
il', *ill'än* (pour **tid-l'än*) « tel comme celui-ci »,
ol', *oll'an* (pour *tod-l'an*) « tel comme celui-là »,
id', *ȋd'* (pour **tid-j*) « ainsi, de cette façon-ci »,
ud', *ūd'* (pour **tod-j*) « ainsi, de cette façon-là ».

Le même thème se trouve dans la postposition *tul* (**to-ul*) « au delà », et dans les adverbes *tāvol* « lointain », *taval*, « l'année précédente ».

Ostiaque (dialecte d'Irtiš) et vogoul :

tema, *tem*, vog. *titi* « celui-ci »,
toma, *tom*, vog. *ton* « celui-là »,
tet, *tetti*, *tette*, vogoul *tit* (locatif) « ici »,
totti, *totta*, vogoul *tot*, *tottä* (locatif) « là »,

tege, « par ici »,
togot, « par là »,
tel (dialecte de Sourgoute), « d'en deçà »,
tol » » » « d'au delà ».

Syryène :

taja, *etaja* (thème *ta-*, *eta-*), « celui-ci »,
sy, *sya* (pour **ty*, **tya*), « celui-là »,
tatän, *tan* « ici », *tatše*, « par ici »,
tytän « là », *tytše* « par là », etc.

Votiaque :

ta « celui-ci », *so* (**to*) « celui-là »,
tatyn « ici », *otyn* (**totyn*) « là » ;

β). Lapon (dialecte de Suède) :

tat, *tate* (thème *ta-*) « celui-ci, celui-là »,
tuot (thème *to-*) « celui-là, celui-ci »,
tasne, *tanne* (inessif du th. *ta-*) « ici »,
tuosne (inessif) « là »,
tabbe, *tabben*, *tabbel* « en deça »,
tuobben, *tovven*, « au delà »,
test, *telle* (thème *te-*) « ici », *tek*, *teke* « par ici »,
talle « à présent », *tūle*, *tāll* « alors »,
tuole « l'autre jour », *tollen*, *tūlen* « autrefois ».

γ). Groupe finnois.
Suomi :

tämä (th. *tä-*) « celui-ci », *se* (th. *si-*ti-*) celui, *tuo* « celui-là »
tässä, *sīnä* (inessif des th. *tä*, *si*) « ici »,
tuossa (inessif du th. *tuo*) « là » etc.

Les racines parallèles *tü*, *se* (**te*), *si*, *ta* sont la base des suivants thèmes adverbiaux : *tükö* « qui est en avant, proche », *seka* « qui est au milieu », *sisu*, *sisä* « l'intérieur », *taka*, « qui est en arrière », d'où l'on forme par des suffixes casuels plusieurs locutions adverbiales, comme : *tüköä* « de », *tükönä*

« chez, auprès de », *tükö* « à », *tüköise* (adj.) « prochain » ; — *seassa* « dans le milieu », *sekān* « au milieu », *seasta* « du milieu », — *takana* « en arrière », *takā* « de derrière », *tākse* « par derrière » etc.

Le même élément *t* se trouve dans :

ete (*esi*), *etu* « qui est devant », ablatif *edelle* « devant », adessif *edellä* « sur le devant », ablatif *edeltä* « de devant » ; — et *etä* « qui est lointain », adessif *etällä* « lointain », ablatif *etältä* « de lointain » etc. ;

— *ente* (*ensi*) « premier », semble être combiné des éléments démonstratifs *n* et *t*.

Mordvine :

(dial. mokša) *tä* (dial. Ersa), *titä*, *tite* « celui-ci »,
M. *tona* E. *tovata* (th. *to-*) « celui-là »,
M. *sä*, E. *se* « celui »,
M. *tasa*, E. *tese* « ici »,
M. *tosa*, E. *toso* « là ».

Tchérémisse :

tide, *tedä*, (th. *ti-*, *te-*) « celui-ci »,
sede, *sedä*, *seda* (th. *se-*) « celui », *tudo* (th. *tu-*) « celui-là »,
tište « ici », *tušto* « là ».

Il est à voir que le type commun du pronom démonstratif est le thème t^e, qui se différencie en deux, parfois en trois nuances, ainsi que la forme à voyelle plus haute (faible ou palatale) désigne de règle l'objet prochain, et celle à voyelle plus basse (forte ou gutturale) l'objet plus éloigné ; en général $t^{\ddot{o}}$ est donc le thème du démonstratif du prochain, et t^{o} le thème démonstratif de l'éloigné. Les langues finnoises et le lapon ont développé trois degrés du démonstratif, suomi : *si-* (*ti-*) *tä-*, *tuo* et pour les thèmes adverbiaux : *tü-* « proche », *se-* « moyen, qui est au milieu », *ta-* « postérieur » ; lapon : *te-*, *ta-*, *to-* (*tuo*).

Dans plusieurs langues la racine se redouble au moins dans

le nominatif, comme en lapon (*tat*, *tate*, *tuot*), en tchérémisse (*tide*, *tudo*) et originairement aussi en magyar, où maintenant la consonne initiale est tombée.

Il est sans doute remarquable, que c'est au fond la même racine *t^e^* qui sert de base aux démonstratifs des langues indo-germaniques et hamito-sémitiques.

En indo-germanique nous avons les thèmes **so-*, **to-*, *si̯o-*, *ti̯o-*, pour les pronoms démonstratifs, puis les thèmes appartenant au même groupe *dē-*, *dō-* (*dĕ-*, *dŏ-*) p. ex. dans gr. δή, ἤ-δη, ὅ-δε, δε-ῦ-ρο, lat. *quan-dō*, sanscr. *i-dá* « à présent », *ta-dá*, « alors » etc. (1). Quant aux langues hamito sémitiques, nous y trouvons de même une racine démonstrative, très répandue, toute analogue. Ainsi nous avons en égyptien le relatif *en-te* (hiérogl.) *et-* (copte) en sémitique les pronoms démonstr. arab. *δā*, *δī*, *tī*, hébr. zèh (**za-ja*, **da-ja*) *zū*, aram. *dēn*, fém. *dā*, — et les relatifs aram. *dī*, *d^e^*, arab. *δū*.

b) *L'élément* t^e^ *thème des pronoms personnels (2e et 3e personne).*

La cohérence intime du pronom démonstratif et des pronoms personnels, surtout de la seconde et troisième personne, se manifeste dans les langues ouraliques d'une manière vraiment frappante. Ils sont presque sans exception formés du même thème ou au moins de thèmes apparentés.

Györ, 1895.

(A continuer.) Dr A. Giesswein.

---

(1) Cf. Brugmann, Grundriss. d. vergl. Grammatik d indogeous. Sprachen. II. 767.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

TITRE TROISIÈME.

De l'idéation.

Il ne s'agit plus des objets dont nous avons la vision intellectuelle dans l'idée, ni de la manière de voir, mais de l'organe visuel lui-même de l'esprit, de son action, et de la réaction causée sur lui par l'objet.

Nous avons expliqué comment c'est par les trois facultés de l'homme : le *comprendre*, le *vouloir* et le *sentir* que l'organe visuel de l'esprit se trouve dirigé ou affecté. Sous l'empire de la volonté, la vue devient une vue, pour ainsi dire, volontaire, de même sous celui de l'intelligence, elle devient une vue raisonnante ; enfin sous l'action de la sensibilité, l'objet affecte la vue de manière à la rendre plus vive, ou plus lente, à la blesser ou à la satisfaire.

Nous distinguerons donc : 1° l'idéation sous l'empire de la sensibilité, 2° l'idéation sous l'empire de la volonté, 3° l'idéation sous l'empire du raisonnement.

La première se manifeste par l'exclamation. C'est celle-ci qui est l'expression de l'impression, de la passion. Le cri arraché par la vue ou le ressouvenir d'un objet réel ou irréel est sa traduction, qu'on retrouve à toutes les époques du langage et de la vie. L'homme le plus lettré dans certains moments critiques, ou terribles, ou heureux ne peut plus parler que par exclamations. Tout autre mot serait trop long pour rendre une pensée réduite en sensation. Un point d'exclamation dans l'écriture, un cri dans le langage, voilà la dernière et la plus simple expression !

C'est aussi la première et dans l'homme et dans l'humanité. L'enfant commence par des cris ; le langage inarticulé des animaux consiste en cris ou en chants. Mais ce qui est le plus curieux, c'est que ce fut le plus ancien langage de l'humanité.

Ici nous touchons à la racine même du langage, aux origines. Quoique celles-ci restent obscures, et sans essayer de les résoudre, on peut affirmer que le premier langage de l'homme a été un langage de cris, on en a des preuves certaines dans l'individu ; l'humanité doit avoir commencé par où l'homme commence. Puis, nous venons de le remarquer, dans toutes les circonstances suprêmes, le langage de l'homme redevient le simple cri, par un retour à son origine et à sa nature.

Le cri, premier langage, était accompagné du geste, de l'expression du visage, de la mimique. Le cri était très varié, il était accompagné d'un chant ; il ne se prolongeait pas toujours sur le même son ; c'était un cri à intonations.

Il est devenu une expression rare et anomale, mais il a laissé des fossiles. Ces fossiles sont des mots morts, des mots explétifs que l'on trouve en quantité dans certaines langues et qui abondent dans le langage populaire : il a aussi des restes vivants non seulement dans les interjections, mais aussi dans les jurons populaires, voir même les mots grossiers, employés hors de propos, si bien qu'ils ne sont pas l'expression de la pensée, mais de la colère.

Dans cette période primitive, il y avait deux facteurs de l'expression de la pensée, et chacun avait son rôle ; le geste désignait les objets et aussi l'action ; s'agissait-il de manger, on montrait d'un côté l'objet désiré et de l'autre la bouche. L'expression objective était suffisante ainsi ; le cri donnait l'expression subjective ; il exprimait l'attraction ou la répulsion, toutes les passions.

Le cri s'adapta bientôt avec ses modulations à un autre emploi pour lequel il était plus nécessaire, et pour lequel le geste ne pouvait presque plus rien. C'est lorsqu'il s'agissait d'appeler, de commander. Ce n'était plus alors la sensibilité qui était en œuvre, mais la volonté. Le cri par une intonation spéciale,

laquelle dans toutes les langues consiste en une élévation progressive de la voix, servait à appeler (vocatif) ou à commander (impératif) suivant qu'il s'agissait d'un être ou d'une action.

Enfin, lorsqu'il s'agit d'interroger, ou de nier, ou d'affirmer, c'est encore le cri ou ses modulations qui exprime toutes ces modifications subjectives ; le geste y aidait, la dénégation se fait encore par un signe de tête. Mais l'interrogation ne pouvait se faire que par le cri, accompagné du geste qui indiquait l'action en question.

Le cri a presque partout disparu, et il a été remplacé par la parole articulée. Comment cette transition s'est-elle faite ? C'est un point que nous n'avons pas à traiter ici. Seulement après cette substitution, l'état ancien laissa deux traces immédiates.

1° L'intonation qui était dans le cri pour aider le geste, se transporta sur la parole pour aider celle-ci ; tandis que tout le reste du langage peut se dire sur le même ton, ou sur un ton libre, il y a encore aujourd'hui un ton spécial et forcé pour l'exclamation, l'interrogation, le commandement, l'appel.

2° La négation qui s'était faite d'abord par une simple intonation continua quelque temps à se faire ainsi après l'apparition de la parole proprement dite, de sorte qu'elle ne se distinguait pas de l'affirmation par le mot même, nous reviendrons sur ce point.

1° *De l'idéation sous l'empire de la sensibilité, ou de l'exclamation.*

Comme nous venons de l'expliquer, c'est le point de départ de l'évolution.

L'exclamation lorsqu'elle consiste en un mot qui résume toute une proposition : *hélas ! oh ! ah !* employée seule appartient à la syntaxe dynamique, puisqu'elle est toute une proposition elle-même ; il en est de même lorsqu'elle accompagne une préposition entière : *ah ! je suis bien malheureux !*

Mais l'exclamation peut accompagner seulement une réunion de mots, ou un mot seul, c'est ce qui arrive souvent en français

lorsqu elle est au milieu d'une proposition. Alors elle appartient suivant les cas à la syntaxe statico-dynamique, ou à la syntaxe statique. En voici des exemples : l'homme méchant *hélas !* *Hélas !* tombe sur *méchant* et appartient à la syntaxe statique ; de même dans *Tous*, *hélas !* sont méchants ; *hélas !* tombe sur *tous*.

L'exclamation peut être marquée non par une interjection, mais par le seul ton de la voix s'appliquant à la proposition ou au mot : *que les hommes sont malheureux !* Le point d'exclamation est graphique, mais il traduit une intonation de la proposition entière. En ce sens on peut dire que le point d'exclamation remplace l'interjection.

Enfin jusqu'à un certain point l'accent oratoire est, en dehors même de toute intention exclamative, la part de la sensibilité dans le langage ; il contrebalance souvent l'accent tonique qui est un accent tout objectif.

Sans cet accent oratoire, le langage est un langage mort, sans relief, il n'entre pas en communication avec la sensibilité de l'auditeur. Cet accent est une exclamation permanente qui rappelle et mêle heureusement l'expression rudimentaire, sensationnelle, au langage trop uni de la raison.

Les exclamations sont de deux sortes : les *objectives* et les *subjectives*.

L'exclamation *subjective* est bien connue, c'est celle que nous venons de décrire, et qui exprime le sentiment venant de l'homme.

L'exclamation *objective* l'est beaucoup moins. Elle écoute le bruit d'un objet, c'est une sorte d'harmonie imitative, d'onomatopée. On sait que celle-ci a joué un certain rôle dans le langage primitif. Ce rôle a continué dans certaines interjections. On en retrouve des traces en français, par exemple, dans les interjections *crac*, *pouf* qui imitent bien les bruits de l'action. Une langue, le Mandchou, les a tout particulièrement développées. En voici un exemple tiré de l'éloge du pays de Moukden : La grande mer lui est comme un fossé, elle monte disant *khoo*, descend disant : *kôwai ;* assaille inopinément disant : *kho-*

wanggar khôwalar, tournoie, disant : *jonggor konggor*. Les herbes croissent, disant *der*, disant *ler*, disant *salhar*, disant *ter*, disant *shang*, minces, serrées par touffes.

L'onomatopée dans le langage répond à la figuration dans l'écriture.

Nous retrouverons l'interjection dans la statico-dynamique et la dynamique, comme d'ailleurs tous les phénomènes que nous décrivons ici.

2° *De l'idéation sous l'empire de la volonté, ou de l'ordre et de l'appel.*

C'est par le cri et par ses intonations particulières qu'on rendit d'abord ce que nous exprimons par le vocatif quant aux êtres, par l'impératif quant à l'action.

L'appel et l'ordre ne font qu'un ; seulement le premier s'applique aux êtres, et l'autre aux actions ; les deux réunis (le vocatif avec l'impératif) constituent la proposition volontaire. Cette dernière fait partie de la syntaxe dynamique.

Le vocatif fait partie de la syntaxe statique, il ne se compose que d'un mot, et n'a pas besoin de faire supposer d'autres mots sous-entendus. Sa parenté avec l'exclamation est prouvée empiriquement par ce double fait que, comme celle-ci, il est marqué graphiquement par le point d'exclamation, et qu'il est ordinairement accompagné de l'interjection *oh* ! Morphologiquement il présente une particularité qu'il partage avec l'impératif. Tous les deux conservent la forme la plus *ancienne*, la forme *nue* ; ni pronom personnel, ni indice de mode ou de temps. C'est le mode et le temps uniques, primitifs, préhistoriques. Ce qu'ils sont, quant à la forme matérielle, ils le sont aussi quant à l'accent. Dans l'état premier du langage l'accent se place sur la syllabe la plus éloignée, ce n'est que peu-à-peu qu'il descend sous l'action de la pesanteur, appelée en linguistique loi du moindre effort, et sous l'attraction de la quantité. Hé bien ! dans le vocatif et l'impératif, l'accent conserve très souvent son ancienne place. Enfin phonétiquement le vocatif reçoit une intonation particulière.

L'impératif dans un sens fait partie de la syntaxe dynamique puisqu'il remplace une proposition tout entière ; mais en réalité, il en tient lieu plutôt qu'il ne l'exprime ; il se traduit toujours par un simple mot, c'est en quelque sorte une pensée ramenée à l'état d'idée. Les personnes de l'impératif, autres que la 2e, sont hystérogènes, et presque toujours empruntées à l'optatif.

Nous avons vu que l'impératif et le vocatif sont tous les deux subjectifs.

3° *De l'idéation sous l'empire du raisonnement.*

Lorsqu'on affirme que quelque chose existe, ou possède une qualité : *la terre est ronde*, *la terre se meut*, on veut exprimer une réalité objective, mais cette réalité objective n'est pas toujours visible par les yeux du corps, c'est, en effet, ce qui a lieu dans les exemples ci-dessus. L'affirmation est alors le résultat non plus d'une vision, mais d'un véritable raisonnement. Elle prend un caractère subjectif, et elle signifie d'abord : *je crois que la terre est ronde*, avant d'exprimer cette vérité objectivement. Si au lieu d'affirmer, je nie, le rôle subjectif, le rôle de l'organe visuel, est encore plus considérable, il se substitue à la réalité objective ; on ne peut voir la négation, le néant. Quand je dis : *le soleil ne se meut pas*, tandis que je le vois se mouvoir et s'avancer dans le ciel, j'exprime le pur résultat d'un raisonnement. Il y a donc dans l'affirmation quelque chose de tantôt objectif et tantôt subjectif, dans la négation quelque chose de même nature, mais de beaucoup plus abstrait.

Si, au lieu de l'affirmation et de la négation, j'exprime le doute, cela devient encore bien plus relatif à ma pensée.

Enfin si le doute se traduit par voie d'interrogation, en s'adressant de personne à personne, l'élément subjectif augmente.

Tous ces éléments : l'affirmation, la négation, la dubitation, l'interrogation, forment un seul groupe très ancien qui a les caractères de cette antiquité.

De même que l'exclamation ci-dessus décrite, ils ont eu et

ils ont encore une expression topique dans le geste et dans le cri. C'est par un geste de tête qu'on dénie. Une intonation spéciale distingue nettement l'interrogation. Enfin, ils se résument, souvent dans des mots très courts : *oui*, *non*, *quoi* etc. qui montrent bien la rapidité interjective.

Ils s'appliquent à la syntaxe dynamique où ils apparaissent tantôt sous la forme d'un mot renfermant toute une proposition : *oui*, *non*, *où*, *quoi* etc. tantôt sans l'emploi d'aucun mot, soit par la simple intonation : *Vous voulez venir. Vous voulez venir ?* soit par la place respective des mots. *Vous voulez venir. Voulez-vous venir ?* tantôt sous la forme d'un mot combinant toute une proposition : *certes*, *je viendrai* ; tantôt enfin par des mots spéciaux : *je ne veux pas*.

Ils s'appliquent aussi, et c'est ce qui nous intéresse ici, à la syntaxe statique, n'ayant trait qu'à une seule idée : *qui*, *personne*, *rien*, ainsi que les substantifs nombreux précédés du préfixe *in*, en français et en latin, *a* en grec.

Envisageons maintenant séparément : 1° l'affirmation, la négation et la dubitation, 2° l'interrogation.

a) *Affirmation et négation.*

Deux idées ne sont pas identiques, mais se touchent de très près : celle de la *négation* et celle de l'*opposition*. Quand après *lumière*, je dis *ténèbres*, j'exprime le contraire, l'inverse, mais en disant ténèbres, j'exprime en même temps la négation de lumière ; quelquefois il y a plus d'écart. Quand je dis *monter*, puis *descendre*, *descendre* est bien le contraire de *monter*, ce n'en est pas la négation directe Cependant entre le *négatif* et l'*opposé* la différence est négligeable ; cela élargira le champ de notre observation.

L'idée de négation, quand il s'agit d'un fait de volition, est très simple : *je veux*, *je ne veux pas* ; *j'irai*, *je n'irai pas*, sont bien exprimés par les peuples primitifs, mais il en est différemment quand il s'agit de l'existence et de la non-existence des êtres ; par exemple : *lumière*, absence de *lumière* ; la non-

existence est une abstraction. Aussi souvent n'eut-on qu'une seule expression pour le positif et le négatif, pour distinguer entre les deux on employait graphiquement une image représentant un geste ou une posture significative, et phonétiquement une intonation différente, comme on le fait aujourd'hui en interrogeant. C'est ce qui est très remarquable en vieil Egyptien. Le mot *unχ* signifie couvrir et découvrir ; *at* signifie : entendre et être sourd ; *sneḥ*, lier et séparer ; *ken*, fort et faible ; *āri*, monter et descendre ; *tem*, faire entrer et faire sortir ; *ḥr*, avec et sans ; *hôn*, obéir et commander ; *tūa*, prier et mandier ; *χen*, se mouvoir et se reposer ; *hir*, en haut et en bas ; *fek*, plein et vide ; *mu*, l'eau et le feu. Ces exemples sont frappants, et parmi les philosophes, Bain, généralisant ce procédé a écrit cette phrase : The essential relativity of all knowledge, thought or consciousness, cannot but show itself in language... The name light has no meaning without what is implied in the name dark. On ne conçoit les contraires que par leur contraste. L'idée du négatif et de l'affirmatif dans les êtres est d'abord unique et à double face seulement, la face négative, la face positive.

Ce n'est que peu à peu que l'expression distincte du négatif se dégage, elle le fait morphologiquement, tantôt par l'emploi d'un mot distinct *lumière*, *ténèbres*, tantôt par la préfixation d'un négatif, en grec l'*a* privatif.

La négation, dans la syntaxe statique, s'applique aux diverses parties du discours, on trouve : 1° le substantif négatif : *raison*, *déraison* ; 2° le pronom négatif : *personne*, *rien* ; 3° l'adjectif négatif, *juste*, *injuste* ; 4° l'adverbe négatif : *jamais*, *nulle part* ; 5° la préposition négative : *sans* ; 6° le verbe négatif.

C'est ce dernier qui doit surtout attirer l'attention. Il y a souvent une conjugaison entière négative, à côté de la conjugaison positive. Nous en avons fait l'objet d'une étude spéciale.

L'affirmation n'a morphologiquement rien qui la caractérise.

On peut dire que l'affirmation est concrète, tandis que la négation est abstraite.

b) *Dubitation et interrogation.*

La dubitation tient le milieu entre l'affirmation et l'interrogation. A moins d'être interrogative, elle n'a pas d'expression morphologique spéciale. Cependant elle en trouve une dans les langues Algonquines où le verbe se conjugue au dubitatif.

La dubitation se caractérise davantage lorsqu'elle devient l'interrogation. Celle-ci d'abord est subjective, puisqu'elle suppose le concours des deux premières personnes.

L'interrogation peut porter sur la proposition entière et s'exprimer alors par un seul mot : *quoi* etc., ou par un mot, ou une tournure ou une intonation spéciale joints à la proposition. Elle peut aussi se rapporter à un seul mot et alors de dynamique redevient statique. Elle peut porter en même temps sur plusieurs mots de la proposition, sans que la proposition soit interrogative : *qui* a fait *quoi comment?*

Elle affecte les diverses parties du discours : le substantif : *quel homme*, le pronom *qui*, l'adjectif *combien beau*, l'adverbe *où*, *quand*, la conjonction *pourquoi*, le verbe enfin : *vient-il? veut-il?* Elle se combine avec la négation : *ne vient-il pas?* et avec la dubitation *ne vient-il pas peut être?* enfin avec l'impératif : *ne viens pas.*

L'interrogation, quand elle affecte la proposition entière par le verbe, s'exprime soit par l'ordre des mots, soit par l'intonation, soit par un mot spécial de négation, *ne*, ou même par deux mots : *ne... pas*, soit enfin par une voix spéciale, l'interrogatif, que nous ne savons être en usage que chez les Esquimaux.

Annexe a la syntaxe statique.

Des rapports entre la syntaxe, la morphologie et la phonétique, et des phénomènes qui ne se rapportent qu'à ces deux dernières.

Nous n'avons pas l'intention de traiter ici de la morphologie ni de la phonétique, mais seulement de dire quels sont certains

phénomènes que nous n'avons pas envisagé, quoiqu'ils semblent appartenir à la syntaxe.

Nous nous occuperons plus tard et en bloc à la fin du présent livre de l'action et de la réaction mutuelles de ces trois parties de la grammaire ; nous ne voulons ici qu'éviter les confusions qui peuvent s'établir entre elles sur certains points.

En effet, syntaxe, morphologie et phonétique ne sont séparées l'une de l'autre que par l'analyse voulue et l'abstraction ; dans la réalité elles se mêlent à chaque instant.

Un premier phénomène qui semble avoir un caractère psychique, dans la grammaire statique, c'est celui du syncrétisme hystérogène qu'il faut bien distinguer du syncrétisme primitif. Ce dernier consiste dans l'individualisation, la surdétermination d'une idée abstraite, en l'exprimant indivisiblement avec une idée concrète. Le syncrétisme hystérogène consiste dans l'emploi d'un seul mot pour exprimer deux idées réunies, ou une idée et sa détermination, par suite d'un accident morphologique ou de l'emploi de doublets.

Par exemple l'allemand se sert de l'expression composée de *handschuh*, le soulier de main, pour dire le *gant* ; en effet, l'expression naturelle et composée est : vêtement de main, cuir de main. En disant *gant* le français fait du syncrétisme. Deux idées se rendent par un seul mot. Mais ce syncrétisme est abstrait, comme nous l'avons vu.

De même, le genre s'exprime en latin par une désinence spéciale : le plus souvent *a* pour le féminin, *us* pour le masculin : *equus*, cheval, *equa ; gallus*, *gallina ;* en français on se sert de termes entièrement différents *cheval*, *jument*, *coq*, *poule*, dans lesquels l'idée de substance se fond morphologiquement dans celle de genre.

Le processus est facile à découvrir. Il y eut d'abord deux mots employés indifféremment pour exprimer le même être, puis pour ne pas avoir de synonymes inutiles, on consacra chacun d'eux à un sexe différent. Les mots : *lièvre* et *hase* font bien toucher le procédé du doigt ; le mot allemand *hase* veut dire *lièvre* pour les deux sexes. On avait donc deux mots pour une idée identique, on employa l'un d'eux pour le féminin.

De même, le nombre s'exprime en latin par un *i*, en français par un *s* ; *homme, hommes ; dominus, domini.* Dans le Breton Armoricain le pluriel de *den*, homme est *tud*. La racine employée est totalement différente.

Dans le verbe, le concept du temps absolu s'exprime ordinairement par l'addition d'un affixe, ou par une modification de la racine, λελυκα, ελιπον, mais quelquefois on emploie pour le parfait une racine différente de celle du présent, τρεχω, εδραμον ; ερχω, εληλυθα. Ce syncrétisme est hystérogène et indirect ; il vient du concours de plusieurs verbes dont chacun a perdu certains temps.

Hé bien ! ce procédé de syncrétisme hystérogène qui a une apparence syntactique et qui semble au premier abord se confondre avec le syncrétisme véritable s'en distingue précisément en ce qu'il est morphologique, en ce que c'est une affaire de mots et non directement d'idées. Les idées restent les mêmes qu'on les exprime par deux mots différents ou par un seul.

Le concrétisme hystérogène apparaît à son tour au point de vue lexiologique très fréquent dans la langue française et a des apparences de concrétisme. Dans le langage actuel, par exemple, on tend de plus en plus pour préciser davantage à avoir des mots pour exprimer les diverses nuances : on dit *marron*, *azur*, *mauve* etc. On semble par là revenir au concrétisme ancien. On le semble encore plus lorsqu'on se sert rarement du mot de *voiture*, mais fréquemment de ceux de *tilbury*, *dogcart*, rarement du mot de *chien*, mais souvent de *boule-dogue*, *caniche*. N'est-ce pas le retour à l'état ancien, où le sauvage avait un nom à racine différente pour chaque variété de chêne. Oui, mais ce n'est qu'une apparence, et un résultat indirect. Le sauvage qui a un mot pour chaque espèce de chêne ne possède pas de mot générique pour le chêne en général, ni pour l'arbre. Nous en possédons. Cela ne revient donc pas au même. Nous avons mis le concret à côté de l'abstrait, nous possédons les deux.

Cependant on ne peut nier qu'il n'existe entre le concrétisme, lequel est syntactique et le syncrétisme, lequel est morphologique une certaine concordance. C'est cette concordance que nous relevons un peu plus loin.

De même, la composition emboitante semble bien un phénomène syntactique affectant la psychique du langage, car elle resserre tellement les deux, trois ou quatre mots réunis, elle en forme un conglomérat si dense, qu'elle tend à faire des idées composées une idée unique et résultante, surdéterminée. Le processus est plus frappant si l'emboitement se sert de syncope ou d'aphérèses. Dakotah : *hangatu*, nuit et *wi* soleil donnent : *han-wi*, la lune. Mais ce concrétisme *a priori* est douteux, car si le phénomène est fréquent dans les langues concrètes du Nouveau Monde, il se retrouve en Sanscrit. Il est, en effet, tout mécanique. La rapidité de la prononciation tend à rapprocher de plus en plus les mots, aucun intervalle n'existe plus, et bientôt la rapidité s'accélérant, ils se pressent l'un contre l'autre, s'entament et chacun y perd un phonème ou une syllabe ; de là ces conglomérats qui imitent le concrétisme. Ce qui le prouve, c'est que la rapidité de la prononciation les procure dans les langues analytiques comme le français.

Cependant ici encore il existe une certaine concordance entre ce qu'on a appelé la composition emboitante et le concrétisme syntactique. La réunion intime des mots réagit sur les idées, les confond entre elles, finit par faire de chaque conglomérat une idée unique et surdéterminée.

On a beaucoup discuté la question de savoir si ces procédés morphologiques et phonétiques ne seraient point syntactiques ; il y avait du vrai dans les deux opinions à cause de cette concordance, cependant en réalité et objectivement ils n'entrainent rien de psychique.

Quand nous passerons à la syntaxe statico-dynamique et à la dynamique, nous aurons l'occasion de faire les mêmes remarques. Dans la première, nous verrons que le polysynthétisme et la conjugaison objective ne sont au fond que des phénomènes phonétiques et non syntactiques, que, par contre, l'analytisme est aussi au fond purement phonétique, que l'expression des relations par l'ordre des mots ou par des mots vides n'est que lexiologique. Nous verrons aussi cependant qu'une certaine concordance existe entre ces phénomènes lexio-

logiques et phonétiques et le phénomène psychique du concrétisme.

D'ailleurs, il ne faut pas oublier que, d'un autre côté, les phénomènes syntactiques, les lexiologiques et les phoniques se mêlent, et que cela contribue quelquefois à rendre la concordance plus forte. C'est ainsi que lorsque dans le conglomérat à composition emboitante ou dans le polysynthétisme on suit l'ordre enveloppant, cet ordre enveloppant qui est psychique augmente d'intensité en vertu de l'agglomération procurée par la phonétique. De même dans la grammaire dynamique, l'ordre enveloppant a bien plus de caractère lorsqu'il se trouve doublé de polysynthétisme, et lorsque les relations sont marquées par l'ordre respectif obligatoire des mots.

Nous venons d'indiquer la distinction nette entre quelques phénomènes syntactiques, morphologiques et phonétiques, la pénétration réciproque de ces phénomènes, et leur correspondance.

Il resterait à décrire l'action et la réaction réciproque de ces trois parties de la grammaire. Nous voulons en donner ici seulement un aperçu.

C'est la partie syntactique qui domine tout le reste et qui imprime son mouvement à la morphologie et à la phonétique, de manière à créer l'unité du langage. L'esprit cultivé arrête le langage ; l'esprit inculte le précipite, il confond les mots entre eux.

La syntaxe agit sur la morphologie et la phonétique 1° en donnant l'accent oratoire, souvent en désaccord avec l'accent tonique ; 2° en ralentissant ou en précipitant le langage ; 3° en établissant les coupures, au moyen des repos qui se traduisent graphiquement par la ponctuation.

L'accent oratoire qui domine toujours dans l'interrogation et la négation, se fait sentir dans tout le discours ; il est généralement libre ; il a probablement donné naissance à l'accent tonique qui n'est que de l'accent oratoire ou logique cristallisé.

Ce ralentissement ou cette accélération du langage est ce qui relie certains phénomènes phonétiques aux phénomènes psychiques correspondant.

Les repos enfin, indiqués par la ponctuation, éloignent exprès les divers mots que l'accumulation des sons tend à confondre. Il n'y a qu'à comparer à cet égard le langage du paysan avec celui de l'homme lettré ; le premier ne gradue pas les repos, tous les mots entrent l'un dans l'autre.

Jusqu'ici nous constatons une concordance, un synchronisme, entre la pensée et l'expression et même entre les phénomènes propres à l'un et ceux propres à l'autre. Quelquefois cet accord est interrompu, le langage ne rend pas ou n'a pas besoin de rendre toute la pensée, celle-ci reste sous-entendue en partie ; c'est ce qui arrive 1° dans la syllepse, lorsqu'une partie de la pensée n'est pas exprimée ; 2° dans l'accord d'un mot, non avec un autre mot de la phrase, mais avec l'autre idée que représente ce mot, si bien qu'un pluriel peut s'accorder avec un singulier morphologique ; 3° dans le pléonasme, lorsqu'on emploie deux fois le même mot pour exprimer la même pensée, sans qu'il y ait une intention d'insistance, par exemple, dans la conjugaison objective du Nahuatl. Mais nous faisons invasion dans la statico-dynamique. On peut citer en statique le cas où un mot embrasse deux idées : celle actuelle, et celle qui lui est ordinairement associée : l'Ascension etc.

DEUXIÈME PARTIE.

De la Syntaxe a l'état statico-dynamique.

Dans la syntaxe à l'état statique nous avons envisagé les idées isolées, sans lien entre elles ; quelquefois, il est vrai, deux idées étaient en présence, comme dans la composition et la dérivation, mais elles aboutissaient à n'en faire qu'une ; on n'avait donc, en définitive, affaire qu'à une idée composée, et non à deux idées en relations, ce qui est bien différent.

Dans la syntaxe à l'état statico-dynamique, les idées restant distinctes entrent en relations entre elles, et aboutissent, lorsque le courant est entièrement fermé, lorsque les relations sont

complètes, à former une unité psychique supérieure à l'"idée ; cette unité est la pensée, distincte enfin des idées qui les produisent, comme en syntaxe statique l'idée composée était distincte de chacune de ses composantes. De même, d'ailleurs que l'idée avait son expression morphologique dans le mot, la pensée a la sienne dans la proposition. La pensée, d'ailleurs, est une équation d'idées.

Nous verrons plus loin que dans la syntaxe dynamique les pensées entrent à leur tour en mouvement, de manière à former des réunions de pensées, des raisonnements qui correspondent morphologiquement à la phrase, qui n'ont pas reçu de nom syntactique, et que nous avons appelés ailleurs et que nous appellerons ici encore *logismes*.

La syntaxe statico-dynamique suit l'évolution des idées jusqu'à ce qu'elles deviennent pensée (morphologiquement des mots jusqu'à ce qu'ils deviennent proposition). En cela trois étapes, la pensée se composant essentiellement d'un sujet, d'une copule, d'un attribut : 1° relations du sujet avec les idées qui s'y rattachent et en dépendent ; 2° relations de l'attribut-verbe avec les idées qui s'y rattachent en en dépendent ; 3° relations entre les deux termes en équation : le sujet et l'attribut qui ferment le courant et constituent la pensée ou proposition.

D'un autre côté, ces relations peuvent être, ou des relations de complément, ou des relations de qualification, ou des relations de détermination. Quand je dis : *le livre de Primus*, la relation génitive est une relation de complément ; si l'on s'arrête après : le *livre*, l'idée n'est pas complète. Si je dis, au contraire : *l'homme méchant et malheureux* la relation est de pure qualification, l'adjectif ne complétant pas ici le substantif qui se suffit à lui-même. Si enfin je dis : *cet homme*, le mot *cet* est déterminant individualisant.

Enfin, de même que nous avons examiné en syntaxe statique, d'abord les idées en elles-mêmes, dans leurs objets, puis le point de vue, enfin l'organe qui les voit, de même ici nous observerons successivement et en suivant le même plan, d'abord les relations en elles-mêmes, puis le point de vue de ces rela-

tions, enfin l'organe qui les pense. Cette division même prime les autres.

Nous serons beaucoup plus brefs dans l'exposé de la syntaxe statico-dynamique et dans celui de la syntaxe dynamique que nous ne l'avons été dans celui de la syntaxe statique, parce que nos grandes divisions ont été tracées et expliquées, que nous les retrouvons ici et que nous n'avons plus qu'à les remplir.

TITRE PREMIER.

Des relations en elles-mêmes.

L'étude des relations constituant la pensée comprend : 1° l'étude des diverses relations dont l'ensemble constitue la proposition ; 2° l'étude de la proposition ainsi constituée avec ses différentes modalités, mais avant qu'elle entre en rapport avec une autre proposition.

PREMIÈRE SECTION.

Etude de la formation de la proposition.

Comme nous venons de l'établir, l'observation de ces relations comprend celles 1° de la relation entre le sujet et les idées qui en dérivent, et comme nous ne connaissons pas encore le sujet, et que d'ailleurs il peut être un verbe à l'infinitif, plus exactement entre le substantif et les idées qui en dépendent ; 2° de la relation entre le verbe-adjectif et les idées qui en dépendent ; 3° de la relation entre le substantif ou tout autre mot jouant le rôle de sujet, le verbe-adjectif jouant le rôle d'attribut et la capule ; 4° de la relation entre les mots compléments de sujet et les compléments du verbe ou entre ceux-ci et le verbe ou le sujet.

Il n'est plus question ici des particules. Les pronoms jouent le rôle du sujet, et tout ce qui sera dit du substantif s'y appliquera. Toutes les autres jouent le rôle de qualifier, de déterminer ou de dépendre et elles seront envisagées comme telles,

en traitant de l'idée principale. Quant à l'adjectif, il est qualifiant et comme tel, mot complémentaire, ou attribut, et alors ce qui est dit du verbe s'y applique.

CHAPITRE PREMIER.

Relations entre l'idée substantive et les idées qui en dépendent.

Ces relations peuvent être marquées, soit sur le substantif, soit sur les mots qui en dépendent.

Nous nous occuperons d'abord de la marque sur les mots en dépendance.

a) 1° *marque sur le mot dépendant du substantif.*

Ces relations sont de trois sortes ; le mot subordonné ou complète le substantif, ou le qualifie, ou le détermine.

Lorsque le mot dépendant est qualifiant : *l'homme mortel* (tous les hommes étant mortels) il y a entre le substantif et lui une véritable relation d'équation *homme* = *mortel*. En vain on dirait que l'équation n'est pas parfaite, puisqu'il y a plus de *mortels* que d'*hommes* ; à ce compte $3 + 5 = 8$ ne serait pas une équation puisque $4 + 4 = 8$ également. Lorsque le mot sert de complément le signe = doit être remplacé par l'inégalité >, *l'homme bon* doit se traduire ainsi *l'homme* > *bon*, tous les hommes n'étant pas bons ; lorsque le mot dépendant est déterminatif, le signe est le même, mais comme la réduction est faite à un seul être, il vaut mieux remplacer par le signe — ; *cet homme-là* signifie : *l'homme* A — *les autres hommes.*

Il serait inexact de dire que la qualification est toujours le fait de l'adjectif ; la qualification est donnée par le substantif dans le cas d'apposition *urbs Roma.* De même le complément peut être donné par un adjectif, par exemple, dans l'*homme bon*, le mot ne qualifie pas, il détermine et complète, tandis que dans *l'homme mortel*, *mortel* qualifie seulement, parce que tous les hommes sont mortels et tous ne sont pas bons. Nous reviendrons sur ce point.

A. *Complément.*

Le complément du substantif peut se faire 1° au moyen de la relation génitive ; 2° au moyen de l'apposition ; 3° au moyen de l'adjectif.

Nous avons indiqué tout à l'heure des exemples des deux derniers procédés : *urbs Roma*, *l'homme bon.* Partout il y a restriction par le complément : la ville réduite à Rome, l'homme réduit à l'homme bon. Nous pouvons remarquer qu'il y a ici coïncidence avec l'un des procédés de composition dans la syntaxe statique. Le mot composé réduit l'étendue de l'un des termes composants et par cette réduction produit une idée nouvelle. Il en est de même ici. Il y a donc une correspondance entre une partie de la composition de la syntaxe statique et le complément dans la syntaxe statico-dynamique. C'est la composition de dépendance qui correspond ainsi.

La relation génitive établit cette correspondance plus étroitement encore, si bien que l'on peut hésiter quelquefois sur la question de savoir s'il y a composition ou relation génitive, ce que nous verrons plus loin quand nous examinerons les rapports entre les trois états de la syntaxe.

La relation génitive a morphologiquement des modes nombreux d'expression. Elle est très ancienne comme nous l'avons fait remarquer dans notre étude sur la catégorie des cas et a d'abord tenu lieu de toutes les autres. Mais il ne faut pas croire que ce soit le seul mode de relation de dépendance entre deux substantifs. Le substantif dépendant de l'autre peut être vis-à-vis de lui non seulement au génitif, cas le plus fréquent, mais au datif, à l'ablatif, à l'instrumental, même à l'accusatif. En voici des exemples : instrumental : *la mort par le feu* ; ablatif : *l'entrée en ville* ; datif : *le moulin à blé* ; ablatif : *le retour de Paris*. Il en résulte que la relation entre le substantif-sujet et les idées qui en dépendent reproduit tous les rapports entre le verbe et son complément. Les compléments du substantif peuvent être aussi nombreux que ceux du verbe. Chacun des deux grands mots de la proposition marche sur un pied d'éga-

lité. C'est un point qui ne saurait être trop mis en lumière ; seulement l'accusatif du verbe devient génitif quand il s'agit du substantif.

Cette concordance, ou plutôt cet état parallèle du substantif et du verbe, a amené, comme nous le verrons plus loin, à les confondre tous les deux à une époque primordiale et à laisser longtemps une indivision entre eux.

Que le substantif joue le rôle de sujet ou le rôle d'attribut dans la proposition qui se noue, le rapport entre lui et les mots qui en dépendent reste le même ; cependant certaines langues, l'Esquimau, par exemple, distinguent le génitif du substantif-sujet et le génitif du substantif-complément, lorsqu'il s'agit du pronom. Il y a là une notation très fine, mais tout-à-fait sporadique. Le pronom possessif joint au sujet ne s'exprime pas de la même manière que celui joint à l'objet.

La cloison qui sépare la relation génitive de la relation qualificative est tout-à-fait ténue. En morphologie elle est souvent franchie. C'est ainsi qu'en sanscrit une des formes du génitif est la forme adjective. Ainsi le génitif terminé en *sya* est une forme adjective ; *ya* étant un suffixe de dérivation, tandis que le génitif en *s* est un génitif proprement dit.

Ce système est poussé beaucoup plus loin dans un groupe de langues, dites langues à accord, ce sont les langues Bantou. Voici leur système.

On dit *um-tu u-elizwe*, l'homme du pays, en faisant accorder le mot *elizwe*, pays, qu'on veut mettre au génitif, avec le mot *um-tu* homme, par la répétition du préfixe classificateur *um* abrégé en *u*. De même *isi-aka s-omtu*, le serviteur de l'homme ; le *isi* du nom régissant est répété abrégé en *s* sur *omtu*, substantif régi.

L'adjectif s'accorde de la même manière *i-haše eli-ku*, le cheval grand ; le préfixe *ili* du substantif régissant se répète développé en *ili* sur le substantif génitif.

On voit donc que le génitif coïncide avec l'adjectif.

Enfin dans la langue *Woloff*, où il ne s'agit plus d'indice classificateur marquant la relation, mais de répétition de la

première lettre du mot dominant, lettre qui cependant n'est peut-être pas sans rapport avec une certaine classification : *dhyabar u Mohamet dhya*, la femme de Mahomet ; *dhya* suffixé au nom régi répète le commencement du mot régissant ; *galäm g-u magat ga*, un chameau vieux, *ga* répété après l'adjectif est l'initiale du substantif.

Dans toutes ces langues, c'est l'accord en genre et en nombre marqué par la répétition sur le nom dépendant d'une partie du nom dominé, qui forme le lien. C'est de la morphologie, mais cette incursion dans son domaine était nécessaire pour bien faire comprendre le lien psychique.

Le génitif peut être à plusieurs degrés, il y a le génitif de génitif ; on peut même aller plus loin dans cette filière, ainsi dans cette sorte d'idées : *la page du premier tome du livre du fils de Primus fils de Secundus — cousin de Tertius — ami de Quartus*. La plupart des langues ne distinguent pas quant à la forme le génitif de génitif, du génitif simple.

Quelquefois le génitif s'exprime pléonastiquement deux fois : une sur le nom, une autre sur le pronom. L'Algonquin, le Nahuatl, ne disent pas *le livre de Primus*, mais *Primus son livre*, exprimant la relation génitive, la première fois par l'ordre syntactique entre *Primus* et *livre*, une seconde fois par l'agglutination de *lui* à *livre*.

Enfin le génitif peut exprimer plusieurs nuances de dépendance : 1° l'origine : le fils de Primus, 2° la possession : le livre de Primus, 3° l'actif : l'amour de Primus, quand c'est Primus qui aime ; 4° le passif : l'amour de Primus, quand c'est Primus qui est aimé. Ce qui prouve un plus grand parallélisme encore entre le substantif et le verbe, puisque le verbe a, lui aussi, son actif et son passif.

La différence entre le génitif de possession et celui d'origine est particulièrement marqué par une langue Australienne, le Parnkalla. Le premier s'exprime par le suffixe *ru*, le second par le suffixe *dni*, *rdni*.

L'accusatif dont on n'a pas encore relevé l'existence dans la relation de substantif à substantif y existe pourtant et même

y est très remarquable. Dans ces mots : *le livre de Primus*, *Primus* est au génitif, mais *le livre* n'est à aucun cas ; sans doute, il sera au nominatif, au datif etc. vis-à-vis du verbe ou de la proposition entière, mais vis-à-vis de l'autre substantif n'est-il pas susceptible d'un cas spécial ? En fouillant les grammaires des diverses langues, on trouve qu'il en possède rarement un, mais que cependant cela existe quelquefois. Dans les langues Sémitiques il en est déjà ainsi en partie au moyen de l'état construit. Sans doute, cet état est au fond le procédé de la composition substitué à celui de la déclinaison, et nous l'envisageons ailleurs à ce principal point de vue, mais, en outre, c'est un système qui affecte et altère phonétiquement le terme qui domine le nom au génitif d'ordinaire, et non ce dernier. Mais le cas existe plus directement dans une langue Américaine : le Mochica. Dans cette langue le nominatif a deux formes : l'une usitée quand le substantif n'est pas qualifié par un nom au génitif, l'autre quand le substantif est qualifié par un autre au génitif de possession ; le second se marque par l'addition de *ss*, le premier ne portant aucun indice. C'est ainsi qu'on dit *choj-e fanu-ss* = du garçon le chien ; *e* étant le signe du génitif et *ss*, le signe du cas adverse, tandis qu'on dit *mo fanu*, le chien ; dans la relation génitive des deux noms se trouvent ainsi marqués, l'un par *e*, l'autre par *ss*. En Algonquin, le substantif dans le même cas se suffixe un *m*. Enfin dans une foule de langues, le substantif ordinairement au génitif reste invariable, et l'autre substantif se préfixe pléonastiquement un pronom possessif ; il n'est pas difficile d'apercevoir qu'un tel cas innommé jusqu'à présent, parce qu'on n'en avait pas constaté l'existence et que nous proposons d'appeler le *contre-génitif* correspond à ce qu'est l'accusatif pour le verbe. A cette locution : *le livre de Primus* on pourrait substituer celle ci : *le livre que possède Primus* dans laquelle *Primus* joue le rôle de nominatif et *que* représentant *livre*, joue le rôle d'accusatif ; il suffit de comprimer la seconde locution pour arriver à la première où les mots conservent la même valeur respective.

Ce phénomène se retrouve encore dans la langue Bakaïri. toutes les fois qu'un substantif se décline au possessif, et même quand il gouverne un autre substantif au génitif, il prend une désinence particulière *r* qui est l'indice du contre-génitif : *a-dapa-ri*, ton bras ; *ch-apue-r*, son bras ; *i-mati-r*, sa poitrine, *a-d-e-r*, ta dent ; *ure pana-r*, mon oreille ; *Dios mure-r*, le fils de Dieu ; *Dios maimu-r*, la parole de Dieu.

De même, dans la langue Chiapanèque, le nom précédé d'un possessif se met à un cas spécial au moyen d'une préfixation ; quelquefois le signe de ce cas rend inutile la présence du préfixe possessif, lequel demeure sous entendu.

Enfin ce qu'est l'attribut dans la proposition entière où il y a équation entre lui et le sujet, le substantif en apposition *Roma* dans *urbs roma* l'est dans la relation entre substantifs, de sorte, et en se reportant à la description des cas qu'on trouvera un peu plus loin, qu'on peut établir les cas principaux de la relation entre substantifs de la manière suivante :

génitif	*appositif*	*contre-génitif.*
	correspondant à	
nominatif	*attribut*	*accusatif.*

(A suivre.)

RAOUL DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS.

L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et Tunisie, par G. BOISSIER. Paris. Hachette 1895.

Faire une promenade archéologique dans la compagnie de M. Gaston Boissier, c'est une chose aussi agréable que profitable, car nul mieux que lui ne sait mêler *utile dulci.* Ce que nous pourrions dire de tout ouvrage sorti de la plume du savant Académicien français nous devons l'appliquer tout spécialement à ses *Promenades archéologiques en Algérie.* L'*utile* y est mêlé au *doux* si habilement qu'on apprend constamment sans s'en apercevoir : il nous est présenté sous une forme si intéressante que les leçons d'érudition ne fatiguent jamais. C'est une série de tableaux où toutes les scènes de la vie de l'Afrique romaine viennent se peindre successivement avec autant d'art que de connaissance des faits. Les sujets les plus variés y sont traités avec le même talent. C'est d'abord la Numidie avec les peuples à l'extérieur si varié malgré leur unité de langage. avec ses rois et ses luttes contre les Romains. Puis c'est Carthage glorieuse et vaincue. Après cela nous apprenons à connaître l'organisation civile et militaire de l'Afrique romaine, l'état des campagnes et des domaines à la même époque, les villes avec leurs édifices remarquables.

Vient ensuite l'exposé de la littérature latine en Afrique et finalement l'historique de la conquête des indigènes par Rome et de sa politique à leur égard.

Partout c'est le même charme de recit et les mêmes traits d'érudition qui surprennent et éclairent. Nos lecteurs se feront un plaisir de devenir ceux de M. G. Boissier et ils ne regretteront point le temps qu'ils consacreront à l'étude de son ouvrage.

C. H.

*
* *

La Poésie du Moyen-âge. Leçons et lectures par GASTON PARIS, Membre de l'Institut. Paris, Hachette 1895.

Le nom du savant auteur est également une recommandation suffisante de son livre. Nous nous bornerons à en indiquer le contenu. Cet ouvrage est composé d'une série de lectures académiques et de leçons données au collège de France. Elles sont en tout au nombre de huit et traite des sujets suivants : *La littérature française au XIIe siècle ; — L'esprit normand en Angleterre ; — Les contes orientaux dans la littérature française du moyen-âge ;* — La légende du mari avec deux femmes ; — Le parabole des trois anneaux ; — Siger de Brabant ; — La littérature française au XIVe et au XVe siècle.

Ces divers sujets sont traités avec l'érudition habituelle au si distingué membre de l'Institut auquel nous devons ces pages et ne manquent pas de faits ou d'aperçus nouveaux qui en rendent la lecture des plus utiles.

Le chapitre intitulé : *L'esprit normand en Angleterre* est particulièrement intéressant, parce que son objet est peu connu et qu'il jette un nouveau jour sur l'histoire et le caractère du peuple anglais, comme sur ceux de ces Normands généralement si mal appréciés.

Les lecteurs suivront aussi avec curiosité les dissertations sur les contes orientaux introduits en Europe tout comme celles sur la littérature du XIVe et du XVe siéle. Ce sont des pages qu'on ne peut analyser n'étant elles-mêmes que des analyses. Nous nous bornons donc à recommander le tout à l'attention du public lettré.

MÉMOIRE

SUR

LES HUNS EPHTHALITES

DANS LEURS RAPPORTS

AVEC LES ROIS PERSES SASSANIDES

(Suite).

XXXII. Tabari raconte que, à la fin du règne de Kobâd, le roi des Arabes Shamar fils d'un Tobba fit une expédition à travers l'Iran jusque dans le Turkestan, mais qu'il fut arrêté par le siège d'une forteresse qu'il ne put prendre que par ruse et à laquelle il donna le nom de Shamar-kand « ville de Shamar ». Du Turkestan, il traversa le Thibet et se rendit en Chine où il resta quelque temps pour revenir ensuite dans le Yemen. Cette prétendue expédition est contre toute vraisemblance (1) ; aussi ne croyons-nous pas devoir nous y arrêter. Une seule chose est à retenir dans cette relation de Tabari, c'est que Samarcande s'appelait à ce moment là *Shin* ou *Tchin* ce qui concorde avec les annales de la dynastie des Han qui nous apprennent que, au VIe s., la Chine étendait son empire jusque dans le pays de Khang-kiu et à l'Oxus (*Fo-tsu*), que Samarcande était occupé par les Chinois, qu'on y fabriquait du papier et du satin de Chine sur lequel les rois écrivaient leurs missives (il en est plusieurs fois question dans Firdousi) et que les Chinois

(1) Tabari II, p. 156 — Noeldeke p. 151. Ibn el Athir a reproché à Tabari d'avoir inventé une pareille fable ou d'avoir accueilli sans vérifier une légende qui ne repose sur aucun fait historique.

avaient enseigné aux barbares de l'occident l'art de travailler les métaux. Nous avons déjà expliqué que la Chine était la suzeraine de toute la Transoxane depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, que les différents princes Kouchans, Ephthalites et Turcs payaient tribut au fils du ciel, au *Faghfour du Tchinastan* comme disent les auteurs musulmans. Le nom de *Tsin*, *Shin*, *Sin* qui revient souvent chez ces auteurs à côté du Tourân indique bien qu'en réalité les Sassanides se sont trouvés en contact avec les fils du Ciel (1). Nous en avons une preuve intéressante à signaler dans un document qui a été conservé par les écrivains chinois : c'est une lettre adressée par Kobâd (*Kiu-hô-tô*) à l'empereur de la Chine en l'année tchin-koueï des Weï (518-519) et dont le protocole était ainsi conçu : « Au fils du ciel souverain du grand royaume, que le Ciel fit naître et qu'il a voulu placer là où le soleil se lève, pour régner éternellement sur l'empire des Han, le Roi du royaume de Po-ssé, Kiu-hô-tô, offre respectueusement mille, dix mille fois ses hommages à sa Majesté » (2). A côté de ce protocole auquel on pourrait ajouter les messages que Firdousi prête aux rois de Perse quand ils s'adressaient au « Khaqân de la Chine », on peut placer comme comparaison les termes orgueilleux et peu respectueux dont se servaient les mêmes rois de Perse quand ils correspondaient avec les empereurs grecs et l'on sera étonné du peu d'égard et de respect qu'ils témoignaient vis-a-vis de ces derniers. Ainsi Kobâd, congédiant Hermogène envoyé de Justinien pour traiter de la paix, lui remit une lettre dont la suscription nous a été conservée par Malala et qui était ainsi conçue : « Kabadès roi des rois, fils du soleil de l'Orient, à Flavius Justinien César, fils de la Lune d'Occident » (3).

Kobâd en paix avec les Ephthalites, était en pleine guerre avec l'empire grec lorsqu'il mourut en 531 au mois de septembre

(1) V. W. Tomashek *Sogdiana* 1877, p. 74 et sq.

(2) V. le texte chinois et la traduction de G. Pauthier dans le Mémoire de ce savant intitulé *De l'Authenticité de l'inscription nestorienne de Singanfou*, Paris 1857, p. 60.

(3) V. Lebeau t. VIII, p. 130 et cf. la lettre de Sapor à Constance t. II, p. 243.

d'après la chronique de Malala à l'âge de quatre vingt deux ans : il avait avant de mourir, et craignant la guerre civile, institué par testament devant le Grand Mobed, un de ses fils, Khosroès (1) pour son successeur au trône.

XXXIV. Khosroès I a régné de 631 à 679 ; l'histoire l'appelle « le grand Khosroès » ; il s'était donné de son vivant l'épithète de *Anosha-revân* « à l'âme immortelle » qui est devenue Anoushirvân et Nouchirvân des arabes. C'est lui qui devait être le vainqueur définitif des Ephthalites.

Le premier acte du règne de Khosroès fut de terminer la longue et sanglante guerre dont la Mésopotamie était le théâtre depuis près de quinze ans ; la paix fut signée en 533 à Ctésiphon entre le roi de Perse et Hermogène et Rufin les envoyés de Justinien. Khosroès s'occupa ensuite de réprimer la révolte de l'un de ses frères Zamès second fils de Kobâd qui avait tenté de s'emparer de la couronne. Le complot fut découvert et Khosroès fit massacrer Zamès et tous ses propres frères avec leurs enfants mâles (2).

Pendant une vingtaine d'années les rapports restent amicaux entre les Sassanides et les Ephthalites ou du moins nous ne trouvons aucune trace de guerre chez les historiens. Firdousi nous apprend seulement que Khosroès visita les frontières de l'empire et répara les places fortes qui les défendaient (3). On sait que du côté du Khvârizm la frontière était ouverte aux incursions des tartares, de sorte que les rois de Perse s'étaient toujours préoccupés d'établir et d'entretenir des murs d'enceintes, des fossés et des forteresses ; de même du côté du Caucase dans les défilés de Djor. Khosroès se rendit successivement à Gourgân, à Sari sur les bords de la mer Caspienne, à Amouï sur l'Oxus. De là il traversa l'Iran oriental, se rendit

(1) J'emploie la forme grecque Khosroès, mais en perse, le mot est *Khosrou* ou *Khosrov* (*Hu-srava* en zend, « la bonne gloire »); c'est aussi l'orthographe arménienne. En arabe ce nom est devenu *Kesra*.

(2) Procope p. 114. Aspabedès l'oncle du roi fut mis à mort avec tous les conspirateurs. V. Lebeau VIII. p. 179, Spiegel III, p. 418, Rawlinson. p. 380. Tabari ne dit rien de cet événement.

(3) Firdousi VI, p. 142 et sq.

dans le pays des Alains, chez les Beloutchis, puis dans l'Inde où il reçut les hommages des princes des bords de l'Indus. Il se rendit ensuite dans le Ghilan et le Deïlem et le long de la mer Caspienne jusqu'au Caucase.

Dans le long et glorieux règne d'Anouchirvân le fait qui nous intéresse le plus est la campagne à la suite de laquelle les Ephthalites perdirent leur puissance dans le Turkestan. C'est avec le concours des Turcs que Khosroès parvint à détruire cette puissance.

XXXV. Les Turcs, ou plutôt les Turcs dits *Tou-kioué* n'apparaissent dans l'histoire des Sassanides qu'à partir de l'an 550 environ, mais ils existaient déjà de l'autre côté de l'Yaxarte et leur empire s'étendait depuis ce fleuve jusqu'en Sibérie entre l'Ienisseï et l'Orkhon. Ils étaient divisés à cette époque en deux Khanats distincts : les Turcs orientaux qui possédaient tout le vaste territoire entre l'Oural et la Mongolie et dont la résidence était près de Karakorom (1) — et le Khanat des Turcs occidentaux ou *Tou-kioué* (suivant l'expression chinoise), qui régnaient dans le centre de l'Asie depuis les monts Kin-chan (Altaï) jusqu'à l'Yaxarte.

Vers l'an 554 ils venaient de renverser la puissance des Jouan Jouan qui avaient dominé l'Asie pendant plusieurs siècles. D'après les annales chinoises Touman, le Khaqân des Turks Tou kioue (2) demanda sa fille en mariage à Ana-koueï Teou-ping Khaqân des Jouan-Jouan, mais il éprouva un refus injurieux à la suite duquel il tua les envoyés d'Ana-koueï et lui déclara la guerre. Il épousa alors la princesse Tchang-lo fille de Thaï-tsou empereur de la Chine (551), de la dynastie des Weï et, avec l'aide de celui-ci, il défit Teou-ping et prit le titre de *Ili khan* (chef des peuples) 552. Il mourut l'année suivante en 553, son fils Kho-lo ne fit que passer sur le trône. Son second fils Sse-kin dit Mo-han-khan ou Mokan lui succéda. C'est lui

(1) Les Turcs orientaux sont ceux des inscriptions de l'Orkhon récemment déchiffrées par M. V. Thomsen de Copenhague.

(2) V. Stanislas Julien, *Documents sur les Tou-kioue* dans le *Journal asiatiq.* avril 1864, p. 329 et sq. et p. 350. — Cf. De Guignes, *Hist. des Huns* t. II, p. 350 et 374.

qui battit le dernier des chefs Jouan-Jouan et « par la puissance de ses armes soumit tous les royaumes situés en dehors des frontières chinoises depuis la mer de Liao jusqu'à la mer occidentale (caspienne) y compris le grand désert de sables (*Cha-mo* ou désert de Gobi) » 554. C'est à ce moment que, sous la conduite du même Mokan les Turks arrivent sur les bords de l'Yaxarte et commencent à entrer en rapport avec Khosroès Anouchirvân. Ils franchirent bientôt l'Yaxarte et pénétrèrent à Badakhshân dans le voisinage de Khondouz et de Balkh où ils rencontrèrent les Ephthalites avec lesquels, dit Tabari, ils vécurent d'abord en paix. Mokan mourut en 573 et eut pour successeur Tho-po lequel règna dix ans et eut lui-même pour successeur Che-thou dit *Cha-pou-lio* ou *Ti-teo-pouli*, en 583 (1).

Ainsi le chef des Tou-kioué d'après les historiens chinois au moment de leur apparition dans l'horizon iranien, était *Sse-kin* ou *Mokan* ; mais Tabari l'appelle *Sindjibou* le Σιλζίβουλος de Menander et probablement aussi le même que Διζάβουλος le Ti-teou-pou-li des Chinois qui d'après la chronologie chinoise, comme on vient de le voir, aurait régné vingt ans plus tard (2). Ce nom propre se trouve déjà dans la Chronique Pascale sous les formes Ζίλγβι et Τζιλγβιρις nom du roi des Huns Sabires que Kobâd fit mettre à mort en 522, et sous la forme Ζιλίγδης dans Théophane et Logothète. Il est possible que ce nom de *Silziboul*, *Sindjibou* ait appartenu en réalité à plusieurs Khaqâns turcs ou qu'il ait été adopté par les Byzantins pour servir à appeler un chef quelconque des Turcs ou même (et par anachronisme comme dans la Chronique Pascale) un chef des Huns du Caucase (3).

(1) La chronologie chinoise est sans doute ici defectueuse, car Titeopouli est Khaqân des Turks en 571. Lors de l'envoi de l'ambassade turque à Constantinople, Menander le nomme *Dizaboul*. Il y a là un point d'histoire difficile à éclaircir. De Guignes, Abel Remusat, Saint Martin (V. Lebeau IX, p. 392 et X, p. 51 et 171) y ont renoncé.

(2) V. Gutschmid dans le Zeitsch. d. D. M. G. 18, p. 736. — Menander p. 296, 399, 427 : Σιλξίβουλος p. 442 dans les fragments de Suidas. Le mot ne se trouve pas dans Theophylacte, mais cet auteur nous a laissé de curieux renseignements sur les Turcs (edit Bonn, p. 286) v. Lebeau t. IX, p. 382 et 398.

(3) Chronique Pascale, p. 615. Procope dont l'histoire *De B. P.* finit du reste à l'an 550, ne parle pas des Turcs ni de la défaite des Ephthalites.

Khosroès à l'apogée de sa puissance, avait formé, dit Tabari (1) le projet d'aller à Balkh et de faire la guerre aux Ephthalites pour venger la mort de Peroze son aïeul ; il voulait conquérir le Tokharistan et le Gordjistan (Khvârizm) et dans ce but il s'adressa aux Turcs pour avoir leur appui. Le moyen le plus efficace pour assurer ce concours était un mariage. Voici comment Tabari et Firdousi font le récit de ce mariage et de la guerre qui a amené la fin des Ephthalites.

XXXVI. Le Khaqân de la Chine (Turk) (2) envoie un messager à Khosroès pour rechercher son amitié. L'ambassadeur chargé de trésors et d'objets en cadeau part de *Goulzarrioun de l'autre côté de Djadj* et se dirige vers l'Iran ; mais en traversant le pays des Heïthaliens il est tué avec toute son escorte par ordre de Ghatfer (ou *Ghatker*) prince de ces derniers. A cette nouvelle le Khaqân de la Chine rassemble ses troupes et met à leur tête un nommé Foundj qui envahit le pays de Djadj. Ghatfer pour se défendre fait venir des armes, des troupes et des trésors de Balkh, de Sheknan, d'Amouï, de Zem, de Khotlan, de Termed et de Visehguerd. Les Turks franchissent le Terek et se dirigent vers Bokhara où était le camp du roi des Heïthaliens. La bataille fut engagée, elle dura plusieurs jours et ces derniers furent complètement défaits ; les survivants racontaient que les Turks n'étaient pas des hommes mais des bêtes fauves avec des faces de *divs* (mauvais génies), insatiables dans le combat « jamais ils n'otent les selles de leurs chevaux, ils couchent sur la neige, leurs chevaux ne mangent que des ronces, les cavaliers ne dorment pas et sont toujours prêts à combattre. »

A la suite de cette sanglante défaite, les Heïthaliens se réunirent et choisirent pour roi à la place de Ghatfer un homme du pays de Tchegân, de haute naissance, nommé Foughanish de la famille de Bahram Gour (3).

(1) Tabari II, p 161.

(2) Firdousi VI. p. 245 et sq. Tabari II, p. 161. Noeldeke p. 159. Firdousi emploie souvent cette expression « les descendants d'Ardjasp et d'Afrâsiab » pour désigner les Turks.

(3) On a vu ce nom sous Hormisdas et Peroze (V. supra § XXIII et XXIV).

Khosroès ayant appris les succès des Turcs et leur occupation de territoires sur lesquels il prétendait avoir des droits comme « de ce côté de Djadj et le pays de Kashan », rassembla ses conseillers, mais ceux-ci furent d'avis de ne pas chercher à venger la défaite des Heïthaliens qui « sont des Ahrimans (c.-à-d. possédés du génie du mal), gens de mauvaise foi et ennemis de l'Iran » mais plutôt de se ménager les bonnes grâces du Khaqân des Turcs. Il n'écouta pas ces sages conseils et rassembla à Madaïn une armée considérable qu'il conduisit à Gourgân et sur les frontières du Heïthal pendant que le Khaqân des Turcs était à Soghd. Ce dernier après avoir consulté ses ministres fit écrire à Khosroès par un chinois lettré une lettre en chinois écrite sur du satin selon la coutume chinoise. Khosroès reçut la lettre qui lui fut remise par un ambassadeur, et il la fit traduire par le *destour* (prêtre) Yezdegerd *dafir* (scribe) du roi de Perse. Le Khaqân racontait dans quelles circonstances il avait été obligé de faire la guerre aux Ephthalites et de « colorer en rubis avec du sang l'eau du Djihoun ». Il terminait en exprimant le désir de devenir l'ami du roi du monde. Khosroès répondit en termes très flateurs ; le scribe écrivit une lettre royale en pehlvi (le perse du temps des Sassanides) sur *du papier* (1) et elle fut revêtue du sceau royal. Les envoyés repartirent auprès du Khaqân et lui firent la description de toutes les fêtes et de la magnificence que Khosroès avait déployées devant eux. C'est à la suite de cette correspondance que le Khaqân fit proposer à Nouchirvân, une de ses filles en mariage. Cette proposition donna lieu à l'échange d'une nouvelle correspondance avec des présents de part et d'autre dont tous les détails, même s'ils ont été inventés par Firdousi, sont intéressants à lire, car ils nous font connaître les mœurs et usages des cours d'orient au VIe s.

XXXVII. Lorsque Khosroès demanda en mariage la Khatoun fille du Khaqân de la Chine (des Turks) il envoya un ambassa-

(1) Le papier de Chine était très rare et réservé aux écrits royaux « le papier de Chine que les rois de la Chine et de l'Inde emploient dans la correspondance » dit Masoudi qui écrivait en 940 de J.-C. (*Prairies d'or*, t. II, p. 202).

deur nommé Mihran Sitâd ou Mihroustâd. Ce messager partit à la tête de cent cinquante jeunes seigneurs, et avait pour mission de ne demander la main que « d'une fille de princesse et non une fille d'esclave ». Le Khaqân avait plusieurs filles dont une seule était de sang royal : sa mère était la *grande Khatoun* laquelle était elle-même princesse de Chine fille du Faghfour (c.-à-d. princesse turque fille de Khaqân). Ce fut celle-là que choisit l'envoyé malgré les refus de sa mère, qui finit par consentir sur les instances du Khaqân « ils l'accordèrent ainsi comme femme à Noushirvân en la mettant entre mes mains avec des richesses considérables, dit Mihran Sitâd dans son récit (1). Le Khaqân tira de son trésor tant de joyaux que nous avions de la peine à les transporter ; il nous accompagna avec une escorte jusqu'au bord du Djihoun, plaça sa fille chérie dans le bateau et s'en retourna de la rive du fleuve le cœur rempli de douleur » (2). C'est avant le départ de la fille du Khaqân qu'eut lieu une consultation des astrologues turks qui firent la prédiction également rapportée par Tabari et Firdousi concernant Hormisdas et Bahram Tchoubin. On sait que Hormisdas IV naquit de ce mariage avec la princesse turque d'où son nom de *Tourkzadé* « fils de la Turque » donné par ses contemporains, et que Bahram Tchoubin se refugia en 595 chez les Turks où il eut toutes sortes d'aventures.

Ni Tabari ni Firdousi ne donnent le nom de la princesse turque. Maçoudi nous dit qu'elle s'appelait *Fâkim*, écrit aussi *Fâker* ou *Fâlagh* suivant les manuscrits (3). D'après Sebeos (4) son nom était *Kaïen*. C'est probablement la vraie orthographe, car en arménien la confusion n'est pas possible comme en arabe où le déplacement des points diacritiques entraîne une altération complète des mots.

XXXVIII. Un an après son mariage, par conséquent vers

(1) Tabari II p. 255 — Firdousi VI p. 276. Les Historiens chinois ne disent rien de ce mariage, ils sont muets du reste sur les rapports entre les Tou-kioue et les Sassanides.

(2) Firdousi p. 464.

(3) Maçoudi *Prairies d'or* t. II, p. 211.

(4) *Journ. asiatiq.* mars 1866 p. 189.

556, Anouchirvân envoya une lettre à Singibou (Mokan) pour lui demander son concours dans ses projets contre les Ephthalites. Les deux monarques s'entendirent alors pour s'emparer de Balkh. Les troupes des Ephthalites furent prises entre les deux armées persanes et turques et furent vaincues. Le roi des Ephthalites fut tué, son trésor pillé et le pays ravagé (1). Les vainqueurs se partagèrent alors l'empire des Ephthalites : Khosroès prit le Tokharistan, Zaboulistan, Kaboul et le pays de Tcheganian (Transoxane) ou tout au moins une partie. Sendjibou eut en partage Shash, Ferghâna, Samarcand, Kash et Nakhsheb jusqu'à Bokhara c.-à-d. la partie principale de la Transoxane (2)

Le nom du Roi des Ephthalites dépossédé ainsi par les armées réunies des Perses et des Turks, varie suivant les auteurs : Firdousi l'appelle *Foughanish* successeur de Ghatfer ; Tabari, lui donne le nom *Warz* ; d'après Maçoudi ce nom était Akhoshnavâz « Anouchirvan fit une expédition au-delà du fleuve de Balkh jusqu'à Khotlân, il vengea son aïeul Firouz en faisant périr Akhoshnavâz roi des Heïthalites ». Théophane de Byzance dit que le roi des Ephthalites *Katulphe* (Κάτουλφος) fut soumis par le Khan des Turks, *Asken*. Parlant d'un autre personnage Menander se sert du même nom : « Les Ephthalites furent vendus à Khosroès par un certain Κάτουλφος ὁ Ἐφθαλίτης dont la femme avait été outragée par le roi » (3) ; il resta depuis à la cour de Perse et plus tard il intervint dans les négociations avec Dizaboul au sujet du commerce de la soie. Jean Catholicos s'exprime ainsi au sujet de la chute des Ephthalites : « Sempad général arménien au service de Khosroès, marzbân

(1) La défaite des Ephthalites (Ye-tha) est mentionnée à plusieurs reprises dans l'histoire chinoise. V. Stan. Julien. Mémoire cité, passim.

(2) D'après l'historien arabe Dinavari († 895) apud Noeldeke p. 159. Tabari et Firdousi ne donnent aucun détail sur le partage entre les vainqueurs de l'empire des Ephthalites, ils nous apprennent seulement que l'empire d'Anouchirvân comprenait : le Mawaralnahr (Transoxane), le Khorassan, le Djordjan (Hyrcanie), une portion de l'Indoustan, l'Arabie heureuse et la Mesopotamie — et qu'il reçut des lettres des rois de l'Inde, de la Chine et du Thibet. — La seule description que nous ayons de la cour d'un Khaqân turk se trouve dans Hiouen-Thsang (v. la traduct. franc. de Stan. Julien p. 55 et la trad. angl. de S. Beal p. 42)

(3) Menander edit. Bonn p. 296. Lebeau t. X p. 50.

d'Hyrcanie tue *Jephthaghé* roi des Koushankh » (1). Ce mot n'est pas un nom propre, n'étant qu'une des nombreuses altérations arméniennes du mot Ephthalite.

Les Historiens byzantins et musulmans sont généralement très brefs ou muets sur cet événement qui eut surtout son retentissement en Irân oriental. Mirkhond, le Modjmel, Hamza, Aboulfeda sont tout à fait incomplets sur ce point. Agathias, contemporain pourtant de la chute des Ephthalites et dont l'histoire va de 552 à 558, n'en dit rien. Théophylacte place il est vrai trop tard la défaite de ces Huns, mais il la mentionne dans le récit qui est fait à l'empereur Maurice par l'ambassadeur Turk en 598 (2). Déjà en 571 lors de la deuxième ambassade turque reçue par Justin II, les envoyés se vantaient d'avoir renversé la puissance ephthalite (3). En l'année 558 Askel roi des Kermikhions (Turks) avait envoyé une ambassade à Constantinople pour faire connaitre sa nation, il est probable que déjà ils étaient vainqueurs des Ephthalites bien que Theophane de Byzance qui raconte cette ambassade ne mentionne pas cette défaite (4).

Il résulte de ces diverses citations que l'on peut admettre l'année 557 comme étant la date très approximative de la destruction des Ephthalites. Les habitants de la Sogdiane, Sogdéens ou Sogdaïtes (Σογδαιται de Menander) sont encore mentionnés une dernière fois par Menander : En 569 leur chef, Maniakh, demande aux Turcs la permission d'envoyer une ambassade auprès de Khosroès et deux ans plus tard il est lui-même ambassadeur de Dizaboul à Constantinople (5). Quant aux populations

(1) Jean Catholicos, p. 62.

(2) Theophylacte Simocatta edit. Bonn p. 282 : τὸν 'εθνάρχον τῶν 'Αβδελῶν φημὶ δε των λεγομένων 'Εφθαλιθῶν... ὁ Χαγᾶνος 'ενίκησε.

(3) Menander p. 298 — cf. Lebeau t. X p. 54.

(4) Lebeau t. IX p. 381, De Guignes t. II p. 377.— On ne sait pas d'où vient ce nom de *Kermikhions* que les Perses donnaient aux Turks « οὕς Πέρσαι οἰκείᾳ γλώσσῃ Κερμιχίωνας φασὶ » dit Théophane de Byzance p. 484. D'après Théophane le chronographe c'est en l'an 36 du règne de Justinien (563) qu'eut lui l'ambassade d'Askel. v. note de Labbe p. 591 de la chronique de Théophane de Byzance. Askel n'était qu'un prince vassal de Mokan.

(5) Lebeau X p. 53.

qualifiées de Huns par les Byzantins et qui apparaissent à Constantinople vers 558 ce ne sont pas les Ephthalites, mais les débris des Jouan-Jouan vaincus également par les Turks et qui jouent un rôle important pendant un siècle et demi dans les affaires d'Orient sous le nom d'*Avars*.

XXXIX. Après leur défaite, les Ephthalites ne disparurent pas du Turkestan, mais ils se refoulèrent dans l'Est du côté de Khondouz, de Badakhshan et sur le Haut-Yaxarte dans le Ferganah ; une autre partie restèrent au Sud de l'Oxus dans le Tokharistan où ils se mélangèrent aux populations indigènes parmi lesquelles il y avait encore des Kouchans. Il se fonda ainsi, tant en Sogdiane orientale que dans le Tokharistan, de petites principautés ephthalites dépendantes des Turks mais qui envoyaient encore des ambassades à la Chine. Les Annales de la dynastie Tcheou qui relatent ces diverses ambassades disent que les Yetha envoyèrent en tribut des produits de leur pays dans les années 546, 553 et 558 et qu'à partir de cette époque les envois furent interrompus, la puissance des Yetha ayant été brisée par les Tou-Kioue. Mais l'Histoire des Souï (581-617) dans sa description des contrées occidentales mentionne des principautés Yetha qui paient des redevances à la cour des Thang jusqu'en 618 (1). Le pélerin chinois Hiouen-Thsang qui a visité le Tou-ho-lo (Tokharistan) et Bamiân vers 625 nous apprend qu'il y avait des principautés soumises aux Tou-Kioué qui à cette époque étaient maîtres de toute l'Asie centrale. Les relations avec la Chine ne cessèrent qu'après la conquête arabe. A partir de cette époque (fin du VIIe s.) il n'est plus fait mention, dans l'histoire, de la Transoxane et de la Bactriane (2).

XL. Voici le résumé des guerres entre les Ephthalites et l'empire Sassanide avec les dates approximatives :

(1) Ed. Specht *Journ. asiat.* Déc. 1883 p. 347. A. Remusat Ac. des Inscript t. VIII p. 91. — Klaproth *Tableaux Historiques de l'Asie* p. 134.

(2) M. Vivien St Martin a cherché à prouver que les *Djâts* du nord du Pendjab sont des restes des anciens Ephthalites, mais cette question est hors de notre sujet. Nous n'avons pas non plus à nous occuper ici des diverses principautés Yue-tchi ou Koushans qui se formèrent après le départ des Ephthalites.

vers 420 ou 425 arrivée des Ephthalites en Transoxane
427 Première campagne de Bahram V Gour
442-449 Deuxième guerre sous Yezdegerd II
450-451 Troisième guerre
454 Quatrième guerre
458 Péroze demande du secours aux Ephthalites contre Hormisdas III
474-76 Première campagne de Péroze
482-484 Deuxième campagne où il périt
484-85 Guerre de Soufraï
486 Kobâd chez les Ephthalites
497-499 Second séjour de Kobâd chez les Ephthalites
503-513 Guerre de Kobâd avec ce peuple
556-557 Guerre de Khosroès Anouchirvân, destruction des Ephthalites avec l'aide des Turks.

Ed. Drouin.

LA POESIE HONGROISE.

Aperçu historique.

La poésie, chez les Hongrois, est aussi ancienne que la nation elle-même et l'on a pu dire, non sans raison, que les Hongrois étaient un peuple de poètes. Les immigrants magyars, lorsqu'ils mirent le pied sur le sol de l'Europe comptaient parmi eux des bardes qui célébraient les exploits des guerriers, et animaient, par leurs chants joyeux, les fêtes et les plaisirs des grands ou du peuple.

Les Hongrois font remonter plus haut encore l'origine de leur poésie. Descendants, pensent-ils, des tribus qu'Attila emmenait à sa suite à la conquéte de l'Europe, ils réclament, comme le bien de leurs ancêtres, les épopées hunniques.

Que les Huns réputés si barbares, eussent une poésie nationale assez développée c'est ce qui résulte, sans conteste possible, de la relation que nous a laissée le Rhéteur Priscos de son entrevue avec le redoutable conquérant. Nous y voyons d'abord qu'à l'approche d'Attila des jeunes filles viennent à sa rencontre, chantant des hymnes scythiques. Puis à la fin du repas, deux bardes chantent les exploits de leur maître, ses vertus guerrières.

Une partie des poésies hunniques, épiques ou lyriques, ont été conservées jusqu'à nos jours soit dans les chroniques du moyen-âge soit, à ce que dit Franz Toldy, dans les traditions et chants populaires.

Les descendants des Huns qui envahirent l'Europe au IXe siècle sous le nom de Magyars n'étaient point non plus dépourvus de poésie nationale. Les chroniques primitives attestent universellement que le peuple d'Arpad possédait de nombreux chants religieux, tragiques ou érotiques ainsi que des relations poétiques des exploits de leurs guerriers. Les bardes formaient un corps spécial composé de poètes-

chantres et de musiciens accompagnant les premiers du son de la lyre. Ils figuraient aux repas, aux noces, aux fêtes nationales et le peuple s'associait à leurs chants en répétant les refrains ou les parties où il était mis en action.

Cela nous est spécialement assuré par le témoignage du chroniqueur allemand Ekhard et les chants nationaux des Szekelis comme des Palocz ont conservé des fragments de ces productions antiques.

Les épopées et autres poésies de la Hongrie païenne ont eu le même sort que celles des premiers conquérants scythiques ; elles ont entièrement disparu ; le peuple aujourd'hui n'en possède plus aucun fragment. Mais on les retrouve d'une certaine manière dans les anciennes chroniques qui les reproduisent en partie. C'est ainsi qu'un auteur anonyme, secrétaire du roi Bela I parle à plusieurs reprises des farces des jongleurs et des légendes populaires qui rappellent *fortia facta et bella hungarorum*.

Il donne en outre en détail le plan des légendes du cycle d'Almou, vaillant chef qui conduisit les Magyars du centre de l'Asie à la conquête de l'Est de l'Europe, comme celles du cycle d'Arpad ou des sept chefs qui établirent la domination des envahisseurs sur le pays qui devint dès lors la Hongrie. Dans ce dernier nous remarquons le cycle de Zolan (La fuite de Zolan) dont nous parlerons plus loin.

Du cercle d'Arpad nous possédons encore un fragment, modifié sans doute, dans le *Chant de la conquête de la Pannonie* que l'on trouvera au commencement de notre anthologie.

La poésie ne cessa point d'être cultivée en Magyarie, pendant tout le moyen-âge. La conversion de la majorité de la nation donna naissance à une polémique, à des hostilités à coup de vers dont le souvenir nous a été conservé par les chroniqueurs en ces termes : « Les Tatos (les prêtres païens) *proedicabant nefanda carmina contre fidem.* » La Muse populaire multipliait ses productions et la caste des Bardes chargée de léguer à la postérité les souvenirs historiques de la nation, se voyait élevée en importance et en honneur ; elle devenait une dépendance de la cour royale et des biens nationaux étaient affectés à son entretien.

Les rois magyars se plaisaient à entendre chanter à leur table les exploits guerriers qui avaient illustré leur règne, ou celui de leurs prédécesseurs ; les victoires remportées sur les Turcs étaient l'objet favori de ces chants.

Comme on peut s'y attendre, la conversion de la Hongrie au chris-

tianisme achevée avec le XII[e] siècle introduisit de nouveaux mots, de nouvelles idées, de nouvelles mœurs et, comme le dit Schwiker, européanisa les Magyares ; chez eux l'asiatisme disparut peu-à-peu.

Les exploits des héros chrétiens contribuèrent puissamment à faire oublier les faits et gestes des guerriers des temps payens. Les vertus, les hauts faits de Ladislas-le-Saint qui devint le héros favori des Magyars fit tout spécialement oublier les rudes joûteurs de l'époque précédente.

Malheureusement de tout ce qui fut composé sous les descendants de St Etienne il ne nous est resté que quelques fragments qui n'ont rien d'intéressant qu'au point de vue linguistique et comme témoignage de l'état de la langue à cette époque. On y trouve, en effet, des sons, des formes grammaticales, des mots et des expressions qui disparaissent complètement avec le XIV[e] siècle.

La tradition nous a cependant conservé les titres, les sujets de ces chants épiques : la bataille de Cerhalom, l'assassinat de Charles le petit, les exploits d'Etienne Kont, les exécutions des chefs opposants sous Sigismond, la vie du roi Sigismond, les exploits de Hunyade, etc.

Toute cette poésie historique est à jamais perdue, soit qu'elle n'ait jamais été mise par écrit, soit que les guerres civiles incessantes l'aient fait disparaître. Sans certaines mentions qui en sont faites dans l'une ou l'autre chronique postérieure, son existence même nous serait restée inconnue.

C'est à dater du XV[e] siècle seulement qu'il s'est conservé quelques restes des productions de la Muse magyare. Ces restes échappés au naufrage général, ont été réunis dans les deux premiers volumes de la grande collection commencée par Aron Szilady sous le titre de *Régi Magyar Költök tára*, ou recueil des poètes anciens magyars et publiée par l'Académie des sciences de Buda-Pest.

Ce qui appartient au XV[e] siècle a presque exclusivement un caractère religieux ; quelques fragments de chroniques font seul exception. Parmi ces derniers on compte : 1° « Le chant de la Pannonie (1) ; le plus ancien qui ait été sauvé de l'oubli, et dont on trouvera la traduction au commencement de notre anthologie.

2° « *La bataille de Kenyermezö* » récit de la victoire remportée en 1479 par E. Batori sur l'armée turque et celle de Szabacs (1476).

3° Deux chants très courts se rapportent à l'intronisation et à la mort du roi Mathias ; (nous les donnons également plus loin).

(1) *Ének Pannonia megvételéröl.*

4° Une élégie sur la mort de Jean Both, ambassadeur du roi Mathias, mort à la cour du Sultan.

5° Une satyre de Fr. Apati sur la corruption des mœurs et le luxe du temps.

En outre quelques fragments qui ne valent pas la peine d'une mention. Le tout se réduit à une quinzaine de pages ; le reste du 1er volume de Szilady se compose de chants religieux ou de légendes des saints.

Les uns ne sont que des traductions d'hymnes ou de prières de l'église, telles que le *Verbum supernum prodiens*, le *Pange lingua*, le *Veni sancte Spiritus*, etc. Les autres sont des compositions originales à la louange de Dieu, du Christ, du St Esprit, de Ste Catherine, de St Ladislas et d'autres encore.

La valeur de ces morceaux est très inégale. Les premiers ne sont guère que de la prose coupée par intervalles réguliers ou simplement rimée complètement ou partiellement. Quelques-uns, toutefois, ne sont point sans mérite littéraire et témoignent de l'imagination et du bon goût de leurs auteurs.

Les chants à la Ste Vierge, à la *Szüz* (1) *Maria* selon l'expression hongroise ont spécialement de la grâce et du sentiment vrai. L'hymne au « Christ crucifié » se distingue également parmi les autres.

Les légendes des Saints ne manquaient point à la Hongrie mais de celles qui furent écrites jusqu'au XVIe siècle il ne nous reste que la grande légende de Ste Catherine. Celle-ci, il est vrai, peut tenir lieu de plusieurs, car elle ne compte pas moins de 4070 vers et forme une sorte d'épopée religieuse.

Toldy lui reconnaît des mérites réels. Le récit y marche avec rapidité sans lourdeur, le tout est naturel, plein de vie et d'expression ; le vers est coulant et non sans harmonie. Les pensées y sont souvent élevées et profondes, l'expression noble et imagée.

Nous en donnons plus loin un extrait.

La poésie de la première moitié du XVIe siècle a aussi un caractère exclusivement religieux à part quelques rares morceaux historiques. Mais la nature en est modifiée ; ce ne sont plus seulement des hymnes et des légendes ; mais des récits bibliques, des instructions morales.

Parmi les documents historiques on remarquera la comparaison entre l'Exode des Juifs et celle des Magyars (*Az Zsidó és Magyar*

(1) Chaste, pure.

nemzetröl), d'André Farkas, l'histoire du roi Volter de Paul Istvanfi et un calendrier en vers (*Versbe szedett naptár*).

Les poètes bibliques chantent les héros principaux de l'ancien Testament, Isaac, Gédéon, Suzanne, David, Samsom, Tobie et d'autres encore. C'était l'époque où la réforme s'était répandue en Hongrie, grâce à l'anarchie qui avait régné après la fatale défaite de Mohacz. Les préoccupations des penseurs étaient alors aux choses de la religion et à l'étude de la Bible. Mais la Renaissance des Lettres grecques et latines ne tarda pas à donner aux idées un autre courant, comme on le verra plus loin.

Pendant tout le XVI[e] siècle la poésie resta le patrimoine des clercs et des classes populaires ou moyennes, la lyrique religieuse et les chroniques rimées la constituent presqu'en entier. Ces chroniques revêtirent en grande partie le caractère romantique ; la Hongrie eut dès lors de vrais romans populaires, plus ou moins historiques dont les sujets étaient puisés soit dans les Annales traditionnelles du pays, soit dans les littératures étrangères. Parmi les premiers nous citerons le *Toldi* d'Ilosvai dont nous parlerons plus loin, le *François Vitez* de G. Vasfai, le *Szilagyi et Hajmasi* d'un anonyme. — « Argirus le fils du roi et la fée » est une œuvre de pure imagination ; les deux précédents peut-être aussi. Vers le même temps, le roman proprement dit prenait naissance en Hongrie et ce nouveau goût donnait le jour à des œuvres telles que l'*Euryale et Lucrèce* d'Œneas Sylvius Piccolomini (1577) et le « Salomon et Markalf » d'un auteur inconnu. Le premier est une histoire érotique que nous passerons sous silence ; le second une lutte comique entre la haute sagesse du grand roi et le bon sens narquois d'un campagnard qui finit par l'emporter sur son docte maître.

Ces compositions sont très médiocres ; la première a cependant un peu plus de mérite poétique.

A la seconde classe appartiennent les histoires poétiques d' « *Alboïn, roi des Langobards*, « *La Belle Magellone* » empruntée au cycle de Charlemagne, *Fortunatus* histoire romaine et d'autres encore. En même temps les contes de Boccace étaient les objets de nombreuses imitations de la part de divers poètes magyars.

C'est sous ce titre que nous devons encore ranger le cycle des légendes empruntées à l'antiquité classique et dans lesquelles les aèdes hongrois chantent Paris et Hélène, la chute de Troie, Ajax et Ulysse, les exploits d'Enée et autres sujets semblables.

A côté de ces compositions où l'imagination joue le rôle principal ou même unique, se développait une longue série de chroniques historiques dont le sujet s'étendait même aux Annales des pays étrangers.

Les chroniques nationales nous donnent l'histoire de l'invasion des Huns considérés comme les ancêtres des Magyars, puis celle de la conquête de la Hongrie, les faits et gestes de Sigismond, de Jean Hunyade, de Mathias Corvin et de quelques autres personnages d'ordre inférieur.

Leur mérite littéraire n'est pas très élevé ; le récit y est généralement simple, et s'approchant de la prose rimée. On y trouve cependant des passages assez pathétiques et émouvants, des descriptions, des tableaux qui ne manquent pas d'art ni de couleur. Nous en donnons un spécimen dans notre anthologie.

Parmi ces chroniqueurs dont le nom obscur nous importe médiocrement, il en est un cependant, qui mérite une mention spéciale, et par l'étendue de son œuvre et parce qu'il n'était point dépourvu de talent et de goût.

Je veux parler de Sebastien Tinodi le dernier de ces bardes errants qui s'en allaient à la cour et près des grands seigneurs chanter leurs annales, accompagnés du son de la lyre. Tinodi jouit d'une réputation supérieure à celle de ses émules parce qu'il sut joindre à de froides chroniques des essais lyriques sur les malheurs de sa patrie, où son âme déversait sa douleur avec autant de naturel que de sentiment profond. Mais il n'en est presque rien parvenu jusqu'à nous.

Les chroniques de Tinodi se devisent en 16 parties. Tantôt il célèbre l'un ou l'autre héros magyar tels que V. Török, St. Mailath, Emrich Verböci, tantôt il raconte des batailles importantes dans l'histoire de Hongrie ou des sièges célèbres. Les meilleures sont ses histoires de Transylvanie et la chronique de l'empereur Sigismond dont nous donnons plus loin un extrait.

Tinodi s'était fait estimer de ses contemporains par sa noble franchise qui lui faisait sacrifier ses intérêts à son devoir patriotique. Il ne craignait pas d'avertir, d'exhorter, de blâmer même les grands magyars qui par leur jalousie, leurs luttes fratricides exposaient leur patrie aux envahissements de l'étranger.

Parallèlement à ces chroniques se développaient les poèmes bibliques dont nous avons parlé plus haut puis une longue suite de pièces didactiques parmi lesquelles nous remarquerons l'*Æconomia conjugalis* de J. Pécsi traitant des devoirs des époux, le *De moribus in*

convivio concernant les devoirs des maîtres de maison et de leurs hôtes, par V. Tolnai, et des satyres contre le luxe des femmes par divers auteurs.

Vers la même époque (milieu du XVIe siècle), Gabriël Pesti donnait une collection de 185 fables dont les sujets sont pour la plupart empruntés à Esope mais où les maigres matériaux pris au fabuliste sont développés de manière à en faire presque autant d'œuvres nouvelles d'un mérite réel.

Peu après (1566) Gaspar Haltai publiait un recueil du même genre qui se distingue par l'application presque constante de la morale aux hommes et aux évènements de l'époque. Ce qui en fait un monument à la fois littéraire et historique.

La lyrique, l'ode profane dut son origine à Valentin de Balassa vaillant soldat, poète et mystique tout à la fois dont les chants patriotiques spécialement ont un charme mélancolique qui touche et remue profondément le cœur.

La même période vit naître le théâtre hongrois ; précédemment il n'y avait eu en Magyarie que des mystères et des moralités, compositions libres représentées par des acteurs errants, peu dignes de figurer parmi les monuments littéraires d'un peuple.

L'histoire, la Ste Ecriture, et les légendes classiques fournissent la matière du drame régénéré. A la première catégorie appartient le drame intitulé *Melchior Balassa*, qui est plutôt une suite de dialogues qu'une véritable pièce d'action. L'auteur protestant zélé y fait jouer un rôle assez odieux à ses interlocuteurs catholiques.

Parmi les autres nous citerons la *Théophanie* de L. Szegedi et la *Clytemnestre* de P. Bornemisza.

La première pièce nous place dans le paradis terrestre ; nous y voyons Adam, Ève, Seth, Abel et Caïn agissant chacun selon son caractère bien connu. A la fin Dieu apparaît, bénit les quatre justes et maudit le prévaricateur.

Avec ces différents genres de poésie nous arrivons à la fin du XVIe siècle La première moitié du XVIIe même est en tout semblable au précédent. Grâces à la lutte entre les deux confessions, les esprits sont portés principalement vers les idées religieuses. Catholiques et protestants rivalisent de zèle pour exalter les objets de leur foi.

La seconde partie du XVIIe siècle voit continuer ces compositions religieuses, mais un esprit nouveau pénètre la poésie hongroise ; elle s'élève tout-à-coup à une hauteur inconnue jusque là dans les œuvres

de Nicolas Zrínyi qui tout en portant les armes contre les Turcs, s'adonnait aux arts littéraires et avait fait, dit-on, de son château un temple des Muses. Son œuvre la plus célèbre est un poème épique, la *Zrinyiade*, dans lequel il célèbre la vaillance, les exploits de son aïeul, le héros de Sziget, Nicolas comte Zrinyi, qui périt les armes à la main en défendant cette ville contre l'armée du Sultan Soliman, après que celui-ci eut péri dans une sortie des assiégés.

L'auteur a su élever un fait d'une importance secondaire, la chute d'une forteresse et la mort de ses vaillants défenseurs, au rang d'un évènement national de premier ordre parce qu'il fait voir en cette issue malheureuse la main de la Providence qui veut châtier la Hongrie. Il emploie à cette fin le merveilleux chrétien avec beaucoup d'art et de convenance.

Les critiques hongrois font le plus grand éloge de cette épopée. Toldy y signale l'unité de conception, une imagination riche et bien réglée, l'ordre parfait des détails, un intérêt toujours croissant, des épisodes ingénieusement inventés et disposés, des caractères saillants et toujours égaux.

Malheureusement le langage ne correspond pas entièrement aux idées. La versification est souvent négligée ; Zrinyi se plaind d'avoir dû achever son poème en un an tandis que Le Tasse a pu consacrer huit années à la composition de la *Jérusalem délivrée* (1).

Zrinyi eut des imitateurs mais aucun d'eux ne put s'élever à la hauteur où leur modèle avait porté la poésie épique. Ils ne surent produire que des histoires poétiques où le bon goût ne régnait plus en maître. Ladislas Liszti (2) prit pour sujet d'une épopée la bataille de Mohacz qui livra la Hongrie à Soliman. Mais il y mêla le merveilleux payen au chrétien d'une manière presque ridicule ; les dieux de l'Olympe, les neuf Muses y sont invoqués en même temps que la direction des événements est attribuée à Dieu même. Les descriptions, les considérations morales y sont multipliées et d'une longueur fatigante. Il rachète quelque peu ces défauts par un style plus riche, plus orné, une versification plus régulière.

Avec Et. Gyöngyösi qui succéda à Liszti, l'épopée tomba au rang de roman historique en vers. Dans sa « Venus de Murany » il chante

(1) *Zrinyi* avait parfois des accents de chauvinisme assez fort. Ainsi il fait dire à Dieu qu' « Il avait comblé les Hongrois de ses dons, leur avait donné l'héroïsme en partage. Un bon magyar vaut dix autres guerriers. »

(2) Mort en 1660.

l'amour de Fr. Wesselenyi et de Maria Szechy qui livra à son futur époux la ville de Murany qu'il assiégeait.

Ce sont Venus, Mars et Cupidon qui dirigent les évènements et font dénouer l'intrigue. Ce poète a encore laissé d'autres œuvres épiques ou lyriques mais elles ne méritent point qu'on s'y arrête.

L'histoire poétique, la poésie lyrique et didactique continuèrent à être cultivées pendant tout le XVIe siècle, mais avec très peu d'éclat pour que nous en entretenions nos lecteurs.

Le théâtre eut encore de nombreuses productions bien que l'état continuel de guerre civile et étrangère où vivait la malheureuse Hongrie ne fût guère favorable à leur développement. Mais ce ne sont pour la plupart que des pièces composées par des étudiants ou pour les collègues des PP. Jésuites. Toldy cite toutefois un drame : « La dispute entre Platon et Jupiter » qui eut pour auteur G. Felvinci juge au tribunal de Klausenbourg La Bible, la mythologie et l'histoire nationale fournissaient, tour-à-tour, le sujet de ces drames. La plupart étaient écrits en latin ; beaucoup cependant l'étaient en Hongrois ; quelques-uns, en allemand. Schwicker fait mention d'un genre de poésie cultivé au XVIe siècle et qu'il appelle *Kuruczen Poesie* « Poésie de la croix ». C'est une série de chants patriotiques, élégiaques, satyriques qui prit naissance à la suite de la Bulle dite de la croix prêchant la croisade contre les Turks et qui se perpétua pendant tout le siècle, transformé par la suite en chants de combat contre la cour de Vienne. La muse populaire sut en ces circonstances s'élever parfois à une assez grande hauteur et quelques-unes des ballades qui virent alors le jour ont un vrai mérite poétique. Particulièrement belle et intéressante est celle qui chante les exploits d'Isaak Kerekes combattant seul une troupe nombreuse de Serbes et succombant enfin sous leurs coups parce que son cheval, frappé à mort, est tombé à terre avec lui.

Le XVIIIe siècle fut peu favorable au progrès de la poésie hongroise. La paix régnait partout ; les imaginations n'étaient plus surexcitées ; le sentiment national s'était affaibli. En outre les Français avaient envahi les cours et les palais des grands, la littérature française prenait chaque jour plus d'influence. Celle de la cour de Vienne était toute au profit de l'allemand, tandis que les Jésuites continuaient à cultiver le latin. La littérature magyare restait à l'arrière-plan. Ce qu'elle produisit alors ce furent surtout des chroniques rimées, des romans historiques, tels que la *Florinda* de Lazare Johann chantant

les exploits de don Rodrigue et la conquête de Grenade et la chronique des rois de Hongrie d'Etienne Veszprémi (1752) également dépourvues d'art.

La poésie religieuse qui continuait à être cultivée ne fut pas plus brillante. On ne cite comme digne de mention que les odes du baron Ladislas Amade et du P. Jésuite Fr. Faludi.

Ce dernier se distingua surtout par la perfection de la forme et le sentiment vrai. C'est à Rome principalement qu'il écrit ses pensées et ses impressions, au souvenir de la patrie éloignée. Ses petites odes « au printemps » « à l'aurore », « à la joie » ont une fraicheur, une teinte mélodique toute particulière. Chacune forme un tout bien conçu, bien disposé et quant aux pensées et quant aux expressions.

La décadence de la poésie dura jusque vers la fin du XVIII[e] siècle. Mais déjà les évènements qui signalèrent le règne de Marie-Thérèse et dans lesquels les Hongrois jouèrent un si grand et si noble rôle avait réveillé l'esprit national et chevaleresque et avec lui l'enthousiasme qui fait les poètes. Aussi, chose singulière, ce fut au sein du corps des gardes impériaux-royaux qu'il commença à revivre et que la poésie reprit son essor. Georges Bessenyi officier de la garde noble fut le premier d'un groupe nombreux qui illustra sa patrie et forma comme dit justement Fr. Toldy, *l'âge d'or de la renaissance* de la littérature hongroise.

G. Bessenyi, issu d'une famille aristocratique avait eu une éducation très négligée. Appelé à Vienne dans la garde noble il sentit les défauts de son instruction et travailla avec tant de zèle qu'à trente ans il était un des savants les plus distingués de la capitale Le premier il introduisit l'élément philosophique dans la littérature ; enthousiaste de Montesquieu et de Voltaire il s'inspira de leur génie littéraire pour enrichir la poésie magyare et sa langue d'idées et d'expressions nouvelles.

Ses premiers essais furent des pièces de théâtre : tragédies et comédies. Les plus connues sont *Agis* dont le sujet est emprunté à l'histoire de Sparte, *Ladislas Hunyade*, *Bude*, *Le Philosophe* etc. qui parurent de 1772 à 1779. Elles manquent généralement d'action dramatique ; le goût n'y est pas toujours pur, l'enflure n'y manque point, mais le sentiment est ordinairement vrai, la diction élégante et noble.

Les Esthètes hongrois déplorent que Bessenyi ait suivi les règles tracées par les dramaturges français, les trois unités et le reste. Ils

préfèrent la liberté d'allure d'un Shakespeare qui leur semble seule compatible avec la grande action tragique.

Bessenyi composa aussi des poésies didactiques et lyriques ; mais dans les premières surtout la poésie est terne et sans vie.

Le mérite de Bessenyi est principalement dans les progrès qu'il fit faire aux idées et à la langue ; en ce qu'il ouvrit de nouvelles voies au génie national.

Parmi les collaborateurs et successeurs de Bessenyi on cite principalement le baron L. Orczy, Barcsay, Anyos, Teleki et Báróczy.

Le premier qui s'occupa surtout de poésies didactiques et gnomiques se distingue par la noblesse des idées qui sont toutes fondées sur ce principe « Apprends à connaître Dieu et toi-même et à agir comme l'exige cette connaissance. »

Barcsay qui s'attacha au même genre, sut y mettre plus d'imagination dans les conceptions, plus de vie et de goût dans la diction, Anyos, qui avait pris l'habit des Pauliniens au couvent de Maria Nostra et mourut à 28 ans, composa des élégies, des odes, des épîtres. Toutes respirent un sentiment de douleur, d'aspiration vers les jouissances de la vie qui ont fait croire qu'il regrettait la vocation qu'il s'était choisie dans un moment d'enthousiasme.

Teleki fut surtout penseur et observateur ; Péczeli cultiva le genre ésopique et traduisit des tragédies exogènes.

A côté d'eux d'autres s'exerçaient à imiter des tragédies françaises, à les rendre même presque textuellement ou à donner à la Hongrie de la même façon les romans de Calprenède, de Marmontel etc.

C'était l'époque du règne de l'école française. Néanmoins une autre école qui dut son existence principalement au clergé et aux ordres religieux cherchait à faire triompher le goût des classiques greco-latins, les grands poètes de l'antiquité. Horace, Virgile, Plaute, Térence et autres furent ainsi nationalisés en Magyarie.

Toutes deux avaient leurs adeptes dans les classes supérieures de la société, mais la littérature populaire, nationale ne fut point pour cela abandonnée. Ce fut même un moine piariste nommé Dugonics qui avait d'abord chanté Troie et les Argonautes, qui reprit la lyre nationale et célébra les héros, les héroïnes de son pays.

Des poèmes héroïques, des drames, des romans historiques virent alors le jour dont les sujets étaient puisés aux annales de la Hongrie. Tels furent l'*Etelka* roman historique se rattachant à l'époque des Arpads mais parsemés de traits satyriques à l'adresse de Joseph II ;

Cserei dont le sujet appartient au règne du grand duc Taks, les drames de Niklos Toldi, Maria Batori etc. etc.

A côté de Dugonics viennent se placer Jean Konyi avec sa nouvelle *Zrinyade*, A. Horvath avec sa *Hunniade*, Etédi qui chante la chute de la grandeur hongroise et beaucoup d'autres.

C'était un beau temps, dit justement Franz Toldy, que celui où la jeunesse chevaleresque à la cour, les grands dans leurs castels, les nobles dans leurs manoirs, les pauvres moines dans leurs cellules, enfin Jean Konyi, le simple soldat de la patrie magyare, rivalisaient de zèle pour donner à leur pays un avenir littéraire glorieux.

Malheureusement le talent ne correspondait pas toujours à l'enthousiasme et cet avenir glorieux semblait encore assez éloigné. D'autant plus que le goût des classes élevées étaient absolument faussé et que l'on préférait un poème insignifiant, comme la Hunniade, à la Zrinyade qui possédait de vrais mérites d'invention et de disposition.

La lyrique, toutefois fit exception à ces défauts et chez Horvath lui-même elle ne manqua ni de naturel, ni de force, ni d'élévation.

Une mention spéciale est due à une pléïade de poètes qui prit le nom de *Cercle de Debreczin* et qui s'efforça surtout de perfectionner la poésie hongroise au point de vue de la forme.

Son fondateur Földi inaugura le système de conciliation entre la métrique latine et celle des grands poètes français et appliqua la poésie à la musique.

Trois écoles s'étaient jusque là partagé le Parnasse hongrois. C'était d'abord l'école française qui faisait régner l'esprit philosophique et les règles étroites de la *Poétique* du législateur parisien. Elle étouffait le génie national et produisit plus de compositions bien régulières que d'œuvres d'enthousiasme et de génie ; elle donna au drame plus de déclamatoire que de vie.

Son influence fut cependant heureuse au point de vue du bon goût, de la noblesse des idées ; elle enrichit la langue et permit aux aèdes hongrois de tirer parti des principales compositions poétiques de la France et de l'Angleterre.

La seconde était l'école classique qui entretint le goût des chefs d'œuvre de l'antiquité, l'amour du pays et apprit aux poètes hongrois à donner à leurs chants la rondeur, l'harmonie de la phrase, le plastique de la diction, la précision, la concision de l'expression. Elle inspira principalement le génie lyrique et ouvrit la voie à l'épopée.

Enfin l'école populaire, nationale qui seule put donner aux poètes

ce *pectus quod disertos facit*, à leurs poésies, le naturel, la vie, l'intérêt véritable.

Ces écoles travaillaient l'une à côté de l'autre sans se connaître pour ainsi dire, sans faire attention l'une à l'autre. L'école populaire surtout était dédaignée par ses sœurs. Et cela dura jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle.

Mais enfin s'éleva une école nouvelle qui s'inspira de la pensée de concilier les trois tendances, de prendre à chacune ce qu'elle avait de bon et sous cette triple influence sagement réglée de donner à la poésie hongroise un nouvel essor qui lui permit d'atteindre sa perfection.

L'initiateur de cette sage pensée fut Alexandre de Kisfaludi qui né en 1772, apparut sur la scène en 1801, et inaugura pour la Muse hongroise cette ère de gloire que ses devanciers avaient rêvé vainement.

Son premier essai « Chants d'amour de Himfi » fut un coup de maître. C'est un poème en 400 petites odes et 29 chants spéciaux décrivant par l'expression du sentiment l'état d'âme d'un amant repoussé, fuyant celle qu'il aime et sa patrie, espérant et se désolant tour à tour ; revenant au pays pour y trouver son amante plus insensible, soupçonnant faussement un amour qui lui enlève toute espérance, prêt à se donner la mort, puis voyant enfin sa persévérance couronnée de succès et coulant dans le mariage les jours les plus heureux. C'est le drame de l'âme dans lequel le poème a su mettre de l'unité et auquel il a pu donner la vie, la vivacité des couleurs, la véracité du sentiment qu'exige le sujet.

Les autres compositions de Kisfaludi l'ont fait justement appeler le Pétrarque hongrois. Ame ardente, imagination vive, richesse d'images, puissance du colori, style noble plein d'expressions nouvelles et heureusement créées, tout se réunit en Alexandre de Kisfaludi pour en faire le digne inaugurateur d'une période de splendeur qui s'ouvrit alors pour la poésie hongroise et la plaça au premier rang parmi les littératures européennes.

Nous ne nous étendrons pas sur cette période qui s'ouvre avec le XIX[e] siècle et dont l'éclat n'a point encore pâli. Que de noms illustres nous aurions à citer : Kazinczi, Berzenyi, Kölcsey, Ch. de Kisfaludi, Katona, Vörösmarti, Josika, Petöfi, Arani, Gyulai, et bien d'autres encore ont illustré leur patrie et formé des disciples qui ne laisseront point périr sa gloire.

Mais nous ne pouvons nous occuper en détails de leurs œuvres, il nous faudrait pour cela tout un gros volume et une sèche mention serait indigne de ces grands et nobles esprits.

Les biographies de quelques uns d'entre eux que l'on trouvera dans l'anthologie pourront, d'ailleurs, donner une idée du siècle et de ses illustrations.

Nous avons la confiance que nos lecteurs ne contradiront point le jugement que nous portons sur leur mérite.

LES

ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS

DES TYPES T, N, L

ET LEURS

fonctions dans les langues ouraliques.

(Suite.)

Nous donnons ici pour comparaison, le schème des pronoms personnels de la 2e et 3e personne des idiomes ouraliques :

	2de Pers.		3me Pers.	
	Sing.	Plur.	Sing.	Plur.
magyar :	*te*	*ti*, *tik*	*ö*, *ön* (réflex.) pour **tön*	*ök*,
ostiaque :	*neñ*, *nyñ*	*neñ*, *nen*	*teu*	*teg*,
vogoul :	*näñ*	*nan*	*täu*	*tān*,
syryène :	*te*, *tö*	*ti*, *tyje*	*sya* (démonstr.)	*nya*, *syja-jös*,
lapon :	*ton*, *todn* (thème *tū-*)	*tije*	*son*, *sodn* (thème *sō-*, *sū-*)	*sije*, *sińe*, *si*,
suomi :	*sinä* (*sinu-*)	*te*, *tüö* (th. *tei-*)	*hen*, (**sen*)	*he*, *hüö* (th. *hei-*)
tchérémisse :	*teń*, *tiń*, *töń*, *tyń*	*te*, *tä*	*tide* (démonstr.)	*nine*,
mordvine :	*ton*	*tin*	*son*	*siń*.

On voit de ce schème que le parallélisme des voyelles est employé quelquefois pour distinguer le pluriel du singulier,

tandis que la troisième personne se distingue dans la plupart des idiomes par le son affaibli de l'initiale, le _t_ primitif étant devenu _s_, ou en suomi par un affaiblissement progressif _h_, et tombé entièrement en magyar.

Le vogoul et l'ostiaque qui conservent pour la 3me personne le _t_ primitif, ont pour la seconde des formes avec _n_ initial ; est-ce le résultat d'un change phonétique, ou bien a-t-on employé un autre élément, le localo-démonstratif n^e, c'est difficile à décider.

Les thèmes des pronoms personnels des langues indogermaniques sont tout à fait analogues. Nous y trouvons pour le pronom de la seconde personne (sing.) les thèmes suppositifs protoindogermaniques : _*teu̯e-_, _*teu̯o-_, _*tu̯e-_, _*tu̯o-_, _*te-_, _*to-_, _*tu_, _*tū_, et comme formes parallèles les thèmes du pronom réfléchi — souvent employé pour la troisième personne — _*seu̯e_, _*seu̯o-_, _*su̯e-_, _*su̯o-_, _*se_. On voit ici en général le même rapport entre la forme avec _t_ primitif et celle avec l'initiale affaiblie, que dans les langues ouraliques, — seulement que dans les indogermaniques la différenciation se fait quelquefois, surtout dans les désinences personnelles de la conjugaison à l'inverse.

Aussi les langues hamito-sémitiques emploient les mêmes éléments pour le même but. Ainsi nous avons en égyptien pour la seconde personne les formes masc. _tu_, _en-tu-k_ (hiérogl.) _en-tok_ (copte), fém. _en-tu-t_ (hiérogl.) _en-to_ (copte), plur. _en-tu-ten_, _en-to-ten_ ; pour la troisième personne masc. _en-tu-f_, _en-to-f_, fém. _en-tu-s_, _en-to-s_, plur. _en-tu-u_, _en-to-u_ ; les formes des langues sémitiques supposent des formes primitives à peu près semblables à l'arabe : sing. masc. _ȧn-ta_, fém. _ȧn-ti_, plur. masc. _ȧn-tum_, fém. _ȧn-tunna_ ; pour la troisième personne nous trouvons la forme la plus primitive dans l'assyrien : masc. _šū_, fém. _ší_, l'initiale s'étant affaiblie dans les autres idiomes en _h_.

On ne peut donc nier, que dans ces trois familles de langues les pronoms personnels de la seconde et de la troisième personne sont également les dérivés de l'élément démonstratif t^e commun à toutes les trois familles.

B). L'ÉLÉMENT LOCALO-DÉMONSTRATIF t^e EN SUFFIXE CASUEL.

a.) *Le* t *locatif.*

Bien qu'outre le vogoul aucune langue ouralique ne possède plus un suffixe casuel régulier en *t* simple pour la formation du locatif, nous trouvons dans chacune des restes nombreux d'une semblable formation, qui paraît être supplantée par les formes en *n* et *l*.

En magyar nous trouvons ce locatif en-*t* chez un nombre de noms des lieux géographiques et chez quelques postpositions et adverbes de lieu et de temps, tantôt dans sa forme pure et simple, tantôt redoublé et précédé d'une soi-disante voyelle de liaison. Ainsi on dit *Fatmārt* ou *Satmārott* « à Satmār » (Szatmàr) *Fähērvārt* ou *Fähērvārott* « à Fähērvār » (Fehérvár), *D'örött* « à D'ör » (Györ), *Pēčett* « à Pēč » (Pécs) etc. tandis qu'on emploie à présent chez la plupart de ces noms pour désigner la relation du locatif le suffixe du superessif (-*n*) ou de l'inessif (-*ban*, -*bän*).

Des locatifs en-*t* sont aussi d'origine les adverbes et postpositions suivants : *itt* « ici », *ott* « là », *másutt* (**másholt* ?) « autre part », *néhutt* « quelque part », *mindenütt* « par-tout », *alatt* « dessous », *elött* « devant », *fölätt* « dessus », *miatt* « à cause de », *végett* « à fin de », *érett*, *ért* (suffixe) « pour ». Il se trouve aussi comme locatif du temps p. ex. dans *maj-d* « bientôt », *most* « à présent », quelquefois il sert aussi de modalis par ex. *ed'änešt* = *ed'änešän* « droitement ».

Les adverbes suivants sont des doubles locatifs (-*n* et -*t*) : *alant* « au dessous », *fönt* « en haut », *bänt* « dedans », *kint* « dehors », *lent* « en bas ». Les dialectes du nord et de l'est connaissent de même un suffixe du locatif en -*nott*, -*nött*, qui paraît être composé des éléments démonstratifs *n* et *t*. Une semblable combinaison de ces deux éléments se montre dans le suffixe -*anta* -*äntä* « alors de », p. ex. *hadj-anta*, *rēg-äntä* « anciennement ».

Outre ces restes d'un locatif ancien l'élément *t* (-*t*, -*at*, -*ät*,

-ol, *-öl*) forme la désinence commune de l'accusatif p. ex. *kirāl'-t* « le roi », *hāzat* (nom. *hāz*) « la maison », *tüzät* (nom. *tüz*) « le feu ». L'accusatif en *t* a sans doute la même origine que le suffixe du locatif. Le *t* de l'un et de l'autre n'est que le démonstratif du prochain *t*ᵒ ; quand on voulut désigner qu'un objet se trouve ici, auprès d'un autre, soit-ce en rapport du lieu ou du temps; on y ajouta l'élément localo démonstratif *t*ᵒ (ici, celui), comme si l'on dirait « lieu celui, lieu ici » pour « en ce lieu » ; de même quand on voulut déterminer l'objet vers qui se dirige l'action du verbe, on y ajouta aussi l'élément démonstratif, p. ex. *Istān-t imádom* « c'est Dieu, je l'adore », *an'āmat sárátem* « c'est ma mère, je l'aime », pour « j'adore Dieu, j'aime ma mère ». (Il est bien à noter que dans ces verbes nous avons par une incorporation latente — à présent — l'objet de la troisième personne).

Un semblable développement se manifeste en yakoute de la branche altaïque, où le signe du locatif altaïque (*-ta*, *-da*) est devenu le suffixe de l'accusatif déterminé.

On pourrait considérer l'accusatif en *t* pour une sorte d'article postpositif, qui se trouve dans cette forme de fait en mordvine pour tous les cas de la déclinaison déterminée ; par ex. de *ava* « femme », on a l'inessif indéterm. *ava-sa* et déterm. *ava-te-sa*.

Quant aux autres langues ouraliques, nous y trouvons les cas suivants formés par l'élément *t*ᵉ. En vogoul *t* est le suffixe régulier du locatif-inessif. En ostiaque c'est *-at* ou le composé *-nat* qui forme le comitatif-instructif ; p. ex. *imejat*, *imeat* « avec la mère », *kerabat*, *kerabnat* « avec le canot ». Il est bien facile à expliquer que le locatif qui désigne originairement l'être sur, dans, auprès de quelque chose devienne la note de l'ensemble, c.-à-d. du sociatif ou comitatif, et celui-ci peut tout naturellement devenir l'instructif ou instrumental, tout comme nos langues font usage des prépositions *cum*, *avec*, *mit* pour désigner les relations du sociatif-comitatif et de l'instrumental.

En lapon on doit considérer pour restes du locatif en *t* les adverbes formés par *-t*, *-it*, *-ut*, *-kt*, *-ikt* ; le locatif y est devenu un modalis ou prédicatif, tout comme en magyar le locatif en

n. Il y a néanmoins aussi en lapon des adverbes où le suffixe *-t* se présente encore dans son caractère de locatif p. ex. dans les adverbes : *mangelt* « après, derrière », *mečebut* (compar.) « plus lointain », etc. ou appliqué aux relations du temps dans ceux-ci : *manget* « tard », *iddiet* « au matin, demain », *autebut* (compar.) « autrefois ».

En tchérémisse on trouve le locatif en *t* dans quelques adverbes et locutions adverbiales et comme suffixe commun de l'inessif (*ȿ̀-to*, *š̆-te* ou *š̆-ta*, *š̆-tä* dans le dialecte de la montagne), bien que combiné avec un autre élément (š̆), comme *ku-š̆-to* « où ? », *ti-š̆-te* « ici », *kudo-š̆-to* « à maison », *ola-š̆-te* « dans la ville ». Aussi le locatif-inessif du mordvine en *-sa* (mokša) *-so*, *-se* (ersa) se dérive par un change phonétique du $t^{ö}$ démonstratif.

C'est probablement le même élément démonstratif affaibli en *s* qui en combinaison avec le localo-démonstratif n^{e} forme l'inessif du suomi et du lapon, à savoir suomi *-ssa -ssä* (pour **-s -na*, **-s -nä*), lapon *-sn* ; en esthonien l'élément final (*n*) étant tombé on n'a que le pur *s*. D'autre part l'élatif du suomi *-s-ta*, *-s-tä* et du lapon *-st* paraît être composé du même élément et de sa variante le t^{o} de l'ablatif, dont nous parlerons bientôt. Qu'on compare seulement le locatif et l'élatif du pronom démonstratif suomi *se* : *si-nä*, *si-tä* avec le suffixe de l'inessif **-s-nä* et de l'élatif *-s-tä*, et l'on verra que ces derniers ne sont que la forme raccourcie des premiers. *Celui-ici* dénote donc l'inessif et *celui-là* c.-à-d. « ce qui est prochain devient éloigné » marque l'élatif.

b.) Le t (s) *latif.*

Les dialectes lapons et les idiomes du groupe finnois nous montrent encore des suffixes casuels en *s* de sens latif, qu'on peut également ramener à l'élément démonstratif t^{e}.

Pour le lapon c'est l'allatif-illatif : *-s*, *-si*, *-sa*, *-so* qu'on emploie surtout dans des locutions adverbiales et de règle après les noms pourvus de suffixes possessifs ; p. ex. *koss*, *kossa* « quorsum », *kobbos* « à quelle part », *tass*, *tassa* « par ici »,

tuos « par là », *mañgas* « en arrière », etc. — et d'autre part *ačč-as-at* « à ton père ».

En suomi nous en avons les combinaisons suivantes : l'illatif *-h^e^n* (pour *-s^e^n*) de *s^e^* + *n*, le translatif ou commutatif (désignant le devenir quelque chose) *-k-si*, *-k-se*, souvent raccourci en simple *-s* et le prosécutif (désignant le mouvement au long, à travers de quelque chose) *-t-se*.

En mordvine nous trouvons également le suffixe *-s*, *-za* (illatif) avec un sens latif.

c.) Le t^e^ ablatif.

L'élément *t^e^* s'emploie dans les langues ouraliques aussi comme suffixe de l'ablatif, tantôt dans sa forme pure et simple, tantôt en combinaison avec d'autres éléments démonstratifs.

L'élément pur s'emploie dans les langues finnoises. En suomi nous le trouvons chez un nombre d'adverbes, comme : *al-ta* « de dessous », *ül-tä* « de dessus », *luo-ta* « de chez », *ulko-a* (pour *ulko-ta*) « de dehors », etc. Aussi l'indéfinitif ou infinitif des noms, qui est une sorte de génitif partitif, se forme par le même suffixe *-ta*, *-tä* (*-a*, *-ä*), tout comme le génitif des langues romanes par la préposition ablativale *de*.

En mordvine nous avons de même l'ablatif en *-da*, *dä* et en tchérémisse plusieurs adverbes ablativaux en *č*, *c* (pour *t'*, *t* primitif).

A cette classe appartient encore l'abessif ou caritif, dénotant l'absence de quelque chose, qui se forme en suomi par *-tta*, *-ttä* (esthon. *-ta*) en tchérémisse par *-de*.

Combiné avec d'autres éléments démonstratifs le *t^e^* ablatif se trouve dans toutes les langues ouraliques.

Quant au magyar la formation des suffixes d'un sens ablatif est encore problématique. Nous y trouvons des adverbes en *-ōl*, *-ȫl* avec un sens d'ablatif, d'où il semblerait que cette désinence fût l'élément désignant l'ablatif. Mais il nous parait que cette désinence est née par contraction d'une forme pleine **e*l^e^*d*, **e*l^e^*l* (le *d* primitif devenant en magyar *l*) composée comme

l'ablatif du suomi des éléments *l* et *t* (*d*). Ce qui le rend probable c'est qu'à côté de ces adverbes on en trouve des correspondants en *-ul*, *-ül* d'un sens locatif, qu'on confond à cause de leur ressemblance assez souvent dans leur application, comme par ex. les adverbes :

locatif	ablatif.
alul « dessous »,	*alōl* « de dessous »,
ălül « devant »,	*ălōl̈* « de devant »,
bălül « dedans »,	*bălōl̈* « du dedans ».

Les suffixes communs ablativaux sont ceux de l'ablatif : *-tōl*, *-tōl̈*, de l'élatif *-bōl*, *-bōl̈* et du délatif *-rōl*, *-rōl̈*. Quant à l'élatif, il est contracté de *bălōl̈* « du dedans » ; la pleine forme se trouve de fait encore dans des écrits anciens ; dans l'ablatif et le délatif nous avons sans doute la même désinence *-ōl*, *-ōl̈*, qu'on trouve chez les adverbes *alōl*, *ălōl̈*, *bălōl̈*, le thème du premier semble être le démonstratif *t*° (de l'éloigné), tandis que celui du second est la racine adverbiale *raj*, d'où l'on a le locatif *raj-t* « sur », et qui forme aussi le suffixe du sublatif *-ra*, *-rä*.

D'autres combinaisons de l'élément *t*° ablatif sont en suomi l'ablatif *-l-ta*, *l-tä* (en esthonien il y a aussi des traces d'un ablatif *-n-ta*), l'élatif *-s-ta*, *-s-tä* ; en tchérémisse l'élatif *-gec̆*, *-gic*, et l'ablatif *-lec̆*, *-lec* ; en syryène l'élatif *ys*, et l'ablatif *lys*, en lapon l'abessif *-taka*, *-tak*, (*t*' + *k*").

Le même s'applique aux suffixes des adjectifs caritifs, qu'on peut regarder pour une sorte d'abessif, en magyar : *-talan*, *-tälän*, *-atlan*, *-ätlän*, en vogoul *-tal*, en suomi *-ttoma*, *ttömä*, en lapon *teme*, en mordvine *-ftyma*, *ftemä*, en tchérémisse *-tomo*, *-tömö*, *-teme*, en syryène-votiaque *-töm*, *-tem*.

Il nous reste encore à résoudre la question, comment il se fait que le même élément démonstratif puisse être employé comme locatif, latif et illatif ?

En considérant les formes parallèles de l'élément par excellence deictique *t*ᵉ dans les langues ouraliques, il paraît probable

qu'on a employé les trois ou au moins deux variantes phoniques de ce démonstratif pour en désigner les divers genres des relations locales c.-à-d. le repos sur quelque chose ou l'être ensemble de deux objets, le mouvement par quelque part ou le rapprochement des objets et le mouvement de quelque part ou la séparation des objets.

Comme c'est le démonstratif du rapproché ($t^{\ddot{o}}$) qui put désigner l'existence en un même lieu des objets, (locatif), ainsi celui de l'éloigné (t^{a}) en peut indiquer la séparation (ablatif) et là où il y a encore une troisième nuance (du moyen), celle-ci pourrait dénoter le rapprochement.

C'est de cette manière qu'on peut expliquer la triple fonction de l'élément démonstratif t^{e} comme suffixe du locatif, latif et de l'ablatif. L'idée de l'ablatif s'exprime encore plus clairement par la combinaison des deux éléments démonstratifs, dont l'un se rapporte au proche ($t^{\ddot{o}}$, n^{e}, l^{e}) et l'autre à l'éloigné (t^{o}) ; ainsi peut-on expliquer les suffixes ablativaux : *-s-ta* (élatif, de $t^{\ddot{o}} + t^{o}$) *n-ta* ($n^{e} + t^{o}$, il n'y en a que quelques traces en esthonien, magyar etc.) et l'ablatif par excellence *-l-ta* ($l^{e} + t^{o}$).

On s'explique tout facilement comment l'ablatif puisse devenir caritif ou abessif ; c'est une simple métonymie (causa pro effectu) l'abessif étant le résultat de l'ablatif.

En comparant les langues altaïques on y trouve également un locatif du type *d*, servant souvent aussi de datif, commun à toutes langues de cette branche, — à l'exception du yakoute, — ses formes sont en mandchou *-de*, en tongouse *-du*, en mongol *-ta*, *-tä*, *-da*, *-dä* (auprès du suffixe régulier de *-tur*, *-dur*), turc *-da*, *-dä* ; pour l'ablatif on trouve les composés mongol : *-dagan*, tongouse *-duk*, turc *-dan*.

Les langues indogermaniques montrent aussi des formations analogues ; qu'on compare seulement le génitif en *-es*, *-os*, *-s* et *-si̯o*, et l'ablatif en *-d* (**-od*, **-ed*) et **-tos*, qui nous paraissent être en même rapport avec les thèmes démonstratifs (**so-*, **to-*), que les suffixes ouralo-altaïques. Aussi les thèmes prépositionaux ou adverbiaux : **dē*, **de*, **do* (à), **ati* (par) et **ud* (sur, de̥) paraissent être des formes parallèles de cet élément démonstratif.

B. L'ÉLÉMENT DÉMONSTRATIF t^{e} (^{e}t,) SUFFIXE DE FORMATION NOMINALE ET VERBALE.

a.) *Le suffixe -t formant des noms verbaux.*

L'élément démonstratif est en sa qualité déterminative, — en quelque sorte comme article postpositif, — bien propre à former d'un thème verbal des noms verbaux désignant ou l'action pure dans son abstraction et devenir (nomen actionis) ou dans son achèvement (nomen acti). Le verbe ouralo-altaïque étant encore d'une manière reconnaissable revêtu d'un caractère nominal, ces noms verbaux peuvent de suite servir de thèmes pour plusieurs formations verbales.

En magyar il y a deux formes ou plutôt deux variations de ce nom verbal formé par l'élément démonstratif t^{e}, l'un en *-t*, *-at*, *-ät* a la nature d'un substantif et sert de thème pour le causatif et passif, l'autre en *-t*, *-ott*, *-ett*, *-ött* (1) a la nature d'un adjectif (participe du passé) et sert de thème pour la formation du parfait.

Du thème *mond* on forme p. ex. les deux genres du nom en acti : *mondat* « dictum » et **mondott* « dictus, -a, -um ».

Ces noms verbaux étant pour ainsi dire d'une nature amphibique, sont autant des noms que des thèmes verbaux. Ainsi p. ex. *mondat-om* (nom verbal + *-m*, qui peut être suffixe possessif ou désinence personnelle de la 1re personne) se peut traduire par « dictum meum ». mais cela peut avoir la fonction d'un nom dans le sens « ma sentence », ou d'un verbe en double façon, comme « dictum de me » (passif) et « dictum per, mediante me » (causatif) ; de la forme *mondott* (*mond-t*) nous

(1) La désinence en double *tt* (*-ott*, *-ett*, *-ött*) est ici en même rapport avec le *t* simple, que p. ex. dans le locatif *Fähērvār-t* et *Fähērvār-ott* ; il est né probablement d'une prononciation plus emphatique nécessaire après quelques consonnes. Le redoublement disparaît de fait, tout avec la voyelle de liaison, qui peut être le reste d'une voyelle finale du thème à peu près muette, quand le suffixe *t* est suivi d'une voyelle ; p. ex. *ēgett* « brûlé, il a brûlé », mais *ēgtäm* « j'ai brûlé ». Il n'y a donc point de raison de supposer avec M. le prof. Budenz (Nyelvtudományi Közlemények XX. 300.) que dans la voyelle *o*, *ö* de cette désinence soit caché quelque autre élément (*n*) de formation.

avons par le même procédé « *mondottam* (*mondtam*) « dictus, -a, -um a me », qui peut être pris en sens d'adjectif comme p. ex. dans *a mondottam bäsēd* « le sermon dit par moi » et dans un sens verbal : *a bäsēdät mondottam* « le sermon je l'ai dit ».

Nous donnons ici le schème des diverses fonctions de ces noms verbaux :

Thème : *mond-t* (*mondat-mondott*).

Substantif avec les suffixes possessifs	Voix passive
Sing.	
1. p. *mondatom* dictum meum	*mondatom* dicor
2. p. *mondatod* etc.	*mondatol* etc.
3. p. *mondatja*	*mondatik*
Plur.	
1. p. *mondatunk*	*mondatunk*
2. p. *mondatotok*	*mondattok*
3. p. *mondatjok(juk)*	*mondatnak*.

Verbe causatif.

Forme objective.	Forme objective.
Sing.	
1. p. *mondatok* dicere facio	*mondatom* « dicere facio illud »
2. p. *mondats* etc.	*mondatod*
3. p. *mondat*	*mondatja*
Plur.	
1. p. *mondatunk*	*mondatjuk*
2. p. *mondattok*	*mondatjātak*
3. p. *mondatnak*	*mondatjāk*

Adjectif verbal.

Sing.

1. p. *mondattam* dictus -a, um a me
2. p. *mondottad* etc.
3. p. *mondotta*

Plur.

1. p. *mondottuk*
2. p. *mondottātok*
3. p. *mondottāk*

Parfait.

Forme subjective.	Forme objective.
mondottam, *mondtam* « dixi »	*mondottam*, *mondtam* « dixi illud »
mondottāl, *mondtāl*	*mondottad*, *mondtad* etc.
mondott	*mondotta*, *mondta*
mondottunk, *mondtunk*	*mondottuk*, *mondtuk*
mondottatok, *mondtatok*	*mondottātok*, *mondtātok*
mondottak, *mondtak*	*mondottāk*, *mondtāk*.

Des formations semblables à ces noms verbaux se trouvent dans toutes les langues ouraliques ; tels sont par ex. le gérondif (infinitif) du lapon en *-t*, et en suomi les gérondifs en *-ta*, *-tä* (*-da*, *-dä*, infin. I.) et en *-te* (*-de*, infin. II.), puis les adjectifs verbaux en *-eda*, *-edä* ; en mordvine le gérondif *-da*, *-do* (latif d'un thème en *d*) et les adjectifs formés de verbes en *-da*, *-dä* (tchérémisse *-do*, *-dö*, *-da*, *-dä*, *-de*).

C'est le même élément qui se trouve dans les suffixes du suomi formant des adjectifs verbaux : *-nu-t*, *-nü-t* (participe du parfait) et *-tu*, *-tü* (part. II. de la forme passive) ; de même on y forme la conjugaison passive (impersonnelle) par le suffixe *-ta*, *-tä* (*-t*, *-tt*), et enfin c'est l'élément démonstratif *t* qui forme dans toutes les langues ouraliques des verbes causatifs.

Les langues turques de la branche altaïque emploient également le même élément pour la formation des noms verbaux, p. ex. en tatare (de kasan) *-at*, *-ät* forme nomina actionis et *-dy* nomina acti, et c'est le même suffixe qui forme (en osmanli *-dy*, *-du*, *-di*, *-dü*, yakoute *-ta*) le thème de l'aroiste, (préterit) qui n'est proprement qu'un nomen acti.

Il est de fait étonnant de voir que les langues indogermaniques se servent du même élément pour la formation des

noms verbaux, (nomina acti, et nomina actionis) ; qu'on compare les suffixes formant des substantifs verbaux (infinitifs, supins et nomina actionis) en *-t-*, *-ti-*, *-tu-* *-t-i̯o-*, *-teu̯o-* et des adjectifs verbaux en *-to-*, *-teu̯o-*, *-tuo-*, *-nt-* (1).

On trouve cet élément formatif aussi dans les langues sémitiques où il forme d'une part des noms abstraits (nomina actionis) et d'autre part des thèmes réfléchis (p. ex. arab. *ta-qattala* et *ta-qâtala*, hébr. *hithpa'ël*). En égyptien nous trouvons cet élément employé comme suffixe formant la voix passive (en hiéroglyphique) et la forme qualitative des verbes (en copte), et comme préfixe formant des verbes causatifs.

b.) *Le suffixe* -t *des verbes momentanés.*

Outre les verbes causatifs, dérivés du nomen acti ou actionis, il y a encore d'autres verbes dérivés des noms ou des verbes moyennant l'élément démonstratif *t*^e. Ce sont avant tout les verbes momentanés, désignant la subitanéité et par conséquent souvent l'énergie plus intensive de l'action, ou déterminant d'une manière spéciale le sens général du verbe thématique, d'où il s'explique bien, que le suffixe *-t* des verbes momentanés n'est au fond que l'élément démonstratif du type *t*, déterminant ici l'activité ; à cause de cela ces verbes se traduisent d'ordinaire dans nos langues par des verbes composés p. ex. magyar : *šir* « pleurer », *šir-at* « dépleurer » ; *fēl* « craindre, avoir peur », *fēl-t* « craindre pour quelque chose » ; *ēr* « atteindre », *ēr-t* « comprendre » (mente assequi), *ēr-int* « toucher ».

L'élément *t* déterminant l'action se trouve dans toutes les langues ouraliques. En magyar nous l'avons outre sa forme simple, employée d'ailleurs moins fréquemment, dans plusieurs suffixes complexes, comme *-nt* (*-ant* ; *-ent*, *-int*) *-īt* (pour *-ajt*, *-ejt*) etc. Le même élément simple ou composé — se trouve en

(1) Cf. Brugmann, Grundriss d. vergl. Grammat. II p. 205, 276, 304, 365-382, et 1413-1428.

même fonction dans les suffixes vogoul et ostiaque *-t*, *-m-t*, syryène *-t*, *-š-t*, lapon *t*, *-s-t*.

En suomi on forme par le suffixe déverbal *-tt* (*-t*) des verbes qui ont pour la plupart un sens intensif ; p. ex. de *kanta* « porter », *kannatta-* « supporter, tolérer », *voi-* « pouvoir, être en état », *voitta-* « vaincre, prévaloir » ; les verbes purement momentanés se dérivent par les suffixes complexes *-hta*, *-sta*, *-lta*. Le même élément de formation se trouve aussi en mordvine (*-t*, *-d*) et en tchérémisse (*-t*, *-d*, *-kt*).

(A continuer.) Dr A. Geisswein.

LE CULTE DU FEU

DANS L'INDE

d'après la théorie de M. REGNAUD,

ET EN ÉGYPTE

d'après les documents hiéroglyphiques.

Παντέχνου πυρὸς σέλας.
(Eschyle, Prométhée enchaîné, 9).

I.

Inde.

Il est peu de doctrines dont l'interprétation ait varié autant que celle du Rig-Véda, ce qui prouve sans doute le manque de clarté du livre, mais non son manque d'intérêt, comme on semble trop le croire aujourd'hui. En tous cas, après avoir été pris par Kuhn, Max Müller, Roth, Grassmann et bien d'autres, pour l'explosion lyrique du sentiment religieux à l'aurore de notre race, le Rig-Véda ne passe plus que pour le formulaire d'un sacerdoce à l'esprit subtil, étroit, et déjà vieilli. C'est *la Religion védique* de Bergaigne qui a porté le dernier coup aux illusions qu'on se faisait encore sur le romantisme primitif des Aryens. D'après Bergaigne, et aussi d'après Ludwig qui l'a précédé dans cette voie, les auteurs du Rig-Véda auraient attaché une importance exagérée à ce qu'on appelle le sacrifice-échange, devenu pour eux le pivot ou le centre de l'univers, le nombril du monde, suivant leur expression. En le célébrant sur la terre les hommes commandaient aux dieux, et les dieux commandaient aux choses en le célébrant dans le ciel.

Le sacrifice dériverait alors de l'idée que l'homme a de sa dépendance d'abord, de sa puissance ensuite. Voyant dans chacune des forces naturelles qu'il juge hostile un être vivant, c.-à-d. un dieu, il cherche à se concilier cet ennemi par l'offrande, *do ut des*. Tel serait le cadre du dieu et du culte dans les religions polythéistes. Mais, pour le dieu, ne pas refuser l'offrande c'est l'accepter, et l'accepter c'est s'engager, de sorte que le sacrifice constitue un contrat. Et, s'il en est ainsi, la formule qui consacre ou établit le contrat prend une valeur souveraine, car elle soumet le monde à l'homme par l'intermédiaire des divinités, ce qui explique pourquoi la prière ou *Brahman*, plus puissante que les dieux dans le Rig-Véda, représente le plus puissant des dieux dans le *Brahmanisme*. C'est à cette vue de la religion védique que s'était arrêté Bergaigne, sans rien préjuger sur les attaches des croyances de l'Inde avec celles de l'Europe.

Aujourd'hui, M. Regnaud va plus loin : grâce à une refonte puissante et hardie des recherches de Bergaigne sur le sens de l'offrande, et de Max Müller sur l'influence du langage, il s'applique à codifier tout le système de la mythologie indo-européenne d'après une nouvelle conception du sacrifice. Sans parler de différents articles d'une vive et pressante argumentation, il a déjà consacré à cette tâche, en 1892, le premier volume d'un important ouvrage intitulé *Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne* : en outre, il a fait paraître en 1894 un nouveau livre sur le même sujet, *Les premières formes de la religion dans l'Inde et la Grèce*.

Voici le corps de son raisonnement : le Rig-Véda, principe de la littérature sanscrite et de la civilisation indoue porte sur un seul fait, et si la pensée des époques antérieures nous apparaît ainsi condensée dans ce point unique, c'est bien qu'il était unique. On doit donc le considérer comme initial ; mais la religion de l'Inde en sort, et la religion de l'ancienne Europe est la même que celle de l'Inde : par conséquent, la culture religieuse du monde indo-européen tout entier se ramène au rite solitaire du Rig-Véda, le sacrifice. Pour M. Regnaud, la

cérémonie n'était pas un sacrifice véritable : elle aurait consisté simplement, à l'origine, dans le fait d'allumer le feu et de l'activer avec un liquide inflammable, le *soma*. Devenu un rite, cet acte aurait pris une importance en rapport avec les services rendus à l'homme par le feu, l'un des principaux auxiliaires de la civilisation : aussi aurait-on célébré tous les incidents de l'allumage par une foule de métaphores, grosses des dieux futurs que couvait la maladie du langage, ou plutôt de l'interprétation.

Le feu est brillant, c'est un « *brillant* » ou *déva*, et les idées de Dieu ou des dieux, de Dyôs, de Zeus, des θέοι et des *dei* n'ont pas d'autre source ; le foyer est son point de départ comme l'air son point de tendance, de là les mondes, Prithivi, Varouna, le Swarga, l'Hadès, Géa, Poseidon, l'Olympe, Ouranos, l'Ether ; les libations qui l'alimentent sont l'*amrita* ou ambroisie, l'eau du Styx, et la foule des femmes de l'eau, nymphes ou Apsaras ; les crépitements de la flamme qui s'excite elle-même sont les voix des dieux, tonnerre, lyre, oracle, et les hymnes du sacrifice : ce sont aussi les penseurs (Manou) qui composent ces hymnes, les prêtres qui les connaissent, les personnages divins et humains qui les chantent, Gandharvas, Muses, Sibylles, Pythies, Bacchantes, Sphinx, Richis et Aèdes ; le désir de voir s'allumer le feu est la prière, qui s'adresse à l'aurore-flamme, l'obstacle contre lequel le feu semble lutter en s'accroissant est un démon, Vrita ou Python, et la partie obscure qu'habite cet ennemi est l'enfer ; les agents ou les ingrédients qui produisent la flamme sont les pères, qui passent successivement de la mort à la vie et qui, ancêtres du feu, deviennent les ancêtres de l'humanité, les Mânes : ceux-ci, dont les corps sont soumis à la crémation et les âmes à la métempsychose, trouvent enfin leur délivrance en passant comme le feu de l'ombre à la lumière, c.-à-d. de l'ignorance à l'initiation (délivrance védantique, Nirvana boudhique et mystères grecs).

En dehors de la science pure, M. Regnaud ne laisse rien échapper à son interprétation. L'ascension régulière et par

conséquent verticale de la flamme est la rectitude ou le droit, et tout ce qui la favorise est le bien comme tout ce qui la contrarie est le mal : voilà l'origine de la morale religieuse. L'imitation par le prêtre, l'homme-sacrifice, de la libation et de l'allumage au moyen du bain et de la purification, voilà l'origine de l'ascétisme et du stoïcisme. L'obscurité qui précède le sacrifice, devenue le chaos d'où sort la lumière et avec la lumière la création, que détruit l'absence du feu ou le déluge, voilà l'origine des théories cosmogoniques. L'assimilation des facteurs et des phénomènes du sacrifice aux éléments matériels du monde, l'eau, la terre, l'air et le feu, comme à ses principes immatériels, l'indéterminé, le logos, l'amour, le nombre, etc., voilà l'origine des philosophies. La mimique du chant et de la danse, développée jusqu'au drame pour symboliser le crépitement et l'agitation du feu, puis la représentation des acteurs du sacrifice, les dieux, par les formes de la statuaire et les images de la poésie, voilà l'origine de l'art. Enfin, le besoin de fixer ou d'expliquer les actes sacramentels et le désir d'amplifier les hymnes liturgiques, voilà l'origine de la grammaire, des poèmes et des contes, c.-à-d. de la littérature. Les actes et les procédés de la pensée aryenne sont ainsi réduits à l'unité, la religion est fondée sur le foyer, et il en est de même de la société, comme l'avait compris Fustel de Coulanges.

Pour asseoir cette théorie, son auteur a dû écarter les autres hypothèses, et notamment l'opinion très accréditée d'après laquelle l'homme aurait prêté aux choses, non seulement la volonté que lui semblent indiquer leurs mouvements, mais encore l'âme que paraît lui révéler ses visions : c'est l'animisme. M. Regnaud lui oppose cette considération que l'homme n'a pu, à l'origine, s'abstraire des choses pour les envisager à un point de vue psychologique : il subissait leur pression sans y songer (1). Que si l'on objectait les croyances et les coutumes des sauvages, il faudrait d'abord montrer que les sauvages ne les ont pas reçues des civilisés, comme les contes, si particuliers et pourtant si répandus.

(1) Cf. Lucrèce, V, 975-9.

Avec de pareilles vues, qui intéressent la genèse de tous les cultes, M. Regnaud ne pouvait rester entièrement sur le terrain où il est maître. Il en est donc sorti en se demandant si son système ne serait pas d'une application universelle : « il est bien vraisemblable que l'origine du sacrifice est unique », dit-il (1), et, en particulier, les croyances de l'Egypte sur le feu et l'eau, ou mieux sur l'enfantement du soleil par l'océan, lui semblent ne pas différer des conceptions védiques (2). Ici, M. Regnaud laisse aux spécialistes le soin d'approfondir la question. Sans aller jusque-là, c.-à-d. sans mettre en cause le système du savant indianiste, il ne sera pas inutile d'examiner à tout le moins comment l'Egypte comprenait l'adoration du feu : le sujet présente d'autant plus d'intérêt qu'il est encore neuf.

II.

Egypte. — Le feu et la purification.

Dans les plaines voisines de l'Equateur, le feu n'a pas la même utilité que dans les régions soit septentrionales, soit montagneuses, où il est à peu près indispensable à la vie : aussi ne peut-on s'attendre à voir en Egypte la religion du foyer occuper le premier rang.

Elle y existait, néanmoins. Quand on lit, par exemple, au calendrier Sallier, la prescription relative au 10 du mois Tobi : « ne te joins à aucune femme devant l'œil d'Horus (le feu (3)) : la flamme qui est dans ta maison, conserves-en l'activité brûlante en ce jour (4) », on comprend bien qu'il s'agit là du foyer

(1) Les premières formes de la religion, p. 453.
(2) Le Rig-Véda et les origines, p. V et VI.
(3) Oscar von Lemm, das Ritualbuch des Ammondienstes, p. 10-11, et Zeitschrift für Aegyptische Sprache, 1887, p. 114 ; Brugsch. Zeitschrift, 1868, p. 125 ; Papyrus Rhind, p. 8 et pl. 9, l. 4 ; Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 99, pl. 225 ; etc.
(4) Calendrier Sallier, traduction Chabas, p. 67 ; cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, I, p. 211.

domestique tenu pour essentiellement chaste, comme chez les Grecs et les Latins, *comites virginitatis amat* (1).

La chasteté, c'est la pureté. En effet, le feu qui assainit était pour les Egyptiens, ainsi que l'eau qui nettoie, un élément pur et purificateur par excellence (2) : là gît l'explication du principal rôle donné au feu et à l'eau dans le culte égyptien. On disait le feu « créé pour purifier les maisons (3) », et le prêtre s'appelait l'homme lavé, *ub*, c.-à-d. pur. Ovide interprète d'une manière exactement semblable les différentes purifications imaginées par les anciens :

omnia purgat edax ignis......
...... cunctarum contraria semina rerum
sunt duo discordes, ignis et unda, dei ;
junxerunt elementa patres : aptumque putarunt
ignibus et sparsa tingere corpus aqua (4).

L'origine toute naturelle de cette conception est fort bien indiquée dans un passage du Conte des deux frères, où l'on voit que chaque soir, quand l'Egyptien rentrait à la maison, sa femme lui apportait de l'eau pour le laver et du feu pour l'éclairer (5). De même, le premier rite du culte par lequel les Egyptiens honoraient les mânes et les dieux était de leur offrir, à l'ouverture des naos, le feu et l'eau, comme le montrent les monuments de toutes les époques. « Ils vénèrent surtout parmi les éléments l'eau et le feu, comme les principales causes de notre bien être », lit-on dans Porphyre, « de sorte que maintenant encore, à l'ouverture (de la chapelle) du sacré Sérapis, le service se fait par le feu et l'eau, l'odiste versant l'eau et présentant le feu, tandis que, sur le seuil, il évoque le dieu dans l'idiome national (6) ».

(1) Ovide, Fastes. VI, 294 ; cf. id., III, 698.
(2) Cf. Regnaud, Eléments de grammaire comparée. I, p. 96.
(3) Pleyte et Rossi, Les Papyrus de Turin, pl. 133, l. 9.
(4) Ovide, Fastes, IV, 785-990 : cf. Stace, Thébaïde, VIII, 765-7 : Enéide, VI, 741-2 ; Horapollon, I, 43 ; etc.
(5) P. 7, l. 8-9 ; cf. Fleury, Mœurs des Israélites, II, 9.
(6) De Abstinentia, IV, 9 ; cf Eusèbe, Préparation évangélique, III, 4.

Indépendamment de cette lustration coutumière, les statues, les statuettes, les choses du culte, les animaux sacrés (1), les temples, et sans doute les maisons, étaient une première fois l'objet d'un rite qui s'appelait « *l'éclairage.* » Les petites statuettes funéraires portent souvent une inscription qui rappelle « *l'illumination de l'Osiris* » un tel (2). Aux pyramides, une des promesses faites au royal défunt est que les dieux éclaireront sa face aux salles d'éclairage (3).

Ce premier rite n'était que le prélude des autres purifications par le feu qui avaient lieu tous les jours, ou bien à certaines dates, comme la nuit d'emmailloter Osiris (4), le 6 du mois au temple de Maut (5), devant le roi qu'on encensait dans les cérémonies (6), devant les statues des morts dans les processions où elles figuraient (7), devant les accouchées (8), etc. Le 22 du mois de Choiak, à la huitième heure du jour, c.-à-d. dans l'après-midi, on transportait la momie annuelle d'Osiris et ses accessoires, avec 365 lumières, sur 34 petites barques montées par différents dieux (9). Comme ces dieux compagnons d'Osiris étaient entourés de bandelettes de Saïs (10), il est fort possible que la solennité du 22 Choiak corresponde à la grande fête des lampes célébrée une même nuit à Saïs comme dans toute l'Egypte, d'après Hérodote (11), et parodiée par Luçien avec la Lychnopolis de son *Histoire véritable* (12). Au reste, il existait d'autres rites du même genre. Un grand personnage du moyen Empire avait fait, et il n'était certainement pas le seul, une

(1) Recueil de travaux, VI, p. 16.
(2) Mariette, Abydos, III, p. 51-80, et Todtenbuch, édition Naville, ch. 151, i.
(3) Pyramides de Merenra, l. 207, et de Pepi II, l. 669 ; cf. Recueil, XIV, p 35.
(4) Stèle de Ramsès IV, l. 19 ; cf. Pierret, Etudes égyptologiques, I, p. 23.
(5) Bouriant, Recueil de travaux, XIII, p. 164
(6) Abydos, I, p. 31, b : Dendérah, I, pl. 9. 13, 20, 22 Mastabas, p. 500 ; etc.
(7) Dümichen, Zeitschrift, 1883, pl. I, l. 14 ; cf. Pierret, Etudes égyptologiques, VIII, p. 36, C. 107.
(8) Denkmäler, III, pl. 74. c.
(9) Dendérah, IV, pl. 37, l. 73 et suivantes, pl. 35. l. 20 et suivantes, et pl. 38, l. 114.
(10) Id., pl. 35, l. 21-2.
(11) II, 72.
(12) I, 29.

donation au temple d'Anubis, à Siout, pour qu'on allumât de sa part trois lumières en l'honneur du dieu, une à la fin des 5 jours épagomènes, la nuit du premier jour de l'an, une le soir du premier jour de l'an, et une autre 17 jours après (1), c.-à-d. à la fête d'Uak, grande panégyrie des mânes.

L'éclairage des temples, qui se faisait dans certains cas au moins à l'huile de ricin, *tekem* (2), entrainait des frais assez considérables, comme l'indique le grand nombre de flambeaux énumérés dans la salle de Ptah-Sakar, au temple d'Abydos (3). Il n'en allait pas de même pour les tombes, qui étaient murées ; on y perpétuait symboliquement le feu au moyen d'une sorte de torche en roseau qu'on scellait quelquefois dans le mur du Sud, et dont la flamme était censée provenir du temple (4) (du temple d'Abydos, d'après un texte) (5).

Il y avait dans les temples une chambre de l'eau à la droite du sanctuaire et une chambre du feu à sa gauche (6). Cette dernière était un lieu destiné soit à conserver la flamme sainte, soit à l'allumer. On l'allumait par le frottement de deux morceaux de bois, (M. Flinders Petrie a trouvé plusieurs bâtons à feu dans ses fouilles) (7), et aussi par le moyen d'un briquet, ce qui s'appelait « *battre le fer* » (8). La chose se faisait d'une manière déterminée, car le texte du temple de Maut mentionne, sans malheureusement les détailler, « tous les rites d'allumer le feu » (9).

On possède quelques formules qui se récitaient lors de l'allumage (10), et dont l'une, plus ou moins développée, restait à peu

(1) J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 279-282, l. 37-9 et 45-6.

(2) Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 29, A. 90, et Révillout, Revue égyptologique, II, p. 79.

(3) Abydos, I, pl. 35, b.

(4) Naville, Les quatre stèles orientées, pl. 13.

(5) Todtenbuch, édition Naville, I, pl. 150, l. 3.

(6) Dendérah, I, pl. 5.

(7) Illahun, Kahun and Gurob, p. 11 et pl. VII. 24-6 ; cf. Brugsch, Thesaurus Inscriptionum ægyptiacarum II, p. 470.

(8) Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, III, p. 177-180.

(9) Recueil, XIII, p. 164.

(10) Cf. Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 151, f.

près la même pour les mânes comme pour les dieux (1) ; sous le nouvel Empire, sa rédaction la plus complète passait pour remonter à la quatrième dynastie, et pour avoir été trouvée dans le temple d'Unt, dame d'Unnu (Hermopolis) (2) : un texte abrégé figure au Rituel du service divin d'Ammon, dont il forme le premier chapitre.

Ce livre nous apprend que le prêtre, une fois son feu allumé (ch. 1), prenait l'encensoir (ch. 2), posait le fourneau sur l'encensoir (ch. 3), mettait l'encens sur le feu (ch. 4), se dirigeait vers le lieu saint (ch. 5-6), brisait le lien et l'argile du sceau (ch. 7-8), ouvrait la chapelle (ch. 9), découvrait la face du dieu (ch. 10), le regardait (ch. 11), baisait la terre à plat ventre (ch. 12-17), adorait le dieu (ch. 18-19), lui présentait un parfum mêlé de miel (ch. 20), et enfin le purifiait avec l'encens (ch. 21), puis avec la libation (3), comme le rapporte Porphyre au sujet de Sérapis. Un rituel analogue existe au temple de Séti I à Abydos.

On voit que, dans les lustrations quotidiennes des temples qui étaient à peu près les mêmes partout, le feu s'offrait sous forme d'encens. C'est que la purification était plus efficace avec un feu parfumé, qui chassait les mauvaises odeurs. On brûlait donc de préférence des matières résineuses et odoriférantes : Piankhi purifia Memphis avec le natron et l'encens (4). Plutarque a clairement expliqué ce point du culte dans sa description du Kyphi (5).

Pour manier une substance aussi pure que le feu, il fallait être pur soi-même, et il n'était pas permis à tout le monde de l'allumer, de le toucher ou de le porter (6). Le prêtre qui avait le droit d'éclairer la statue funéraire disait aux sculpteurs présents à la cérémonie : « Ne touchez pas à mon père, malédiction

(1) Id., ch. 137 A et B, Dümichen, Zeitschrift, 1883, pl. 1, et O. von Lemm, Zeitschrift, 1887, p. 113-6.
(2) Todtenbuch, édition Naville, I, ch. 137 A, pl. 150, l. 23-4.
(3) O. von Lemm, das Ritualbuch des Ammondienstes, p. 9-55.
(4) Stèle de Piankhi, l. 97.
(5) d'Isis et d'Osiris, 79-80.
(6) Cf. d'Abbadie, Douze ans en Ethiopie, I, p. 363.

sur qui toucherait à mon père, la statue d'un tel ! Je ne te permets pas d'éclairer la tête de mon père (1). » En outre, dans la dédicace du temple nubien de Soleb par Aménophis III, le roi, les prêtres et la prêtresse éclairent les images sacrées, mais la reine Taia, qui se tient sans torche derrière le roi, ne prend point part à la cérémonie, sans doute parce qu'elle n'appartenait pas au corps sacerdotal (2). Ces restrictions expliquent pourquoi certains personnages étaient appelés *schedju* (éclaireurs, pyrophores ou dadouques) soit des prophètes, soit des scribes, soit de la domesticité, soit des pyramides, soit des barques. C'était sûrement à eux qu'il appartenait d'entretenir et de porter le feu ou la lumière de certains lieux ou de certaines corporations.

On remarquera, pour terminer, que le feu ne chassait pas seulement l'infection et l'obscurité, mais qu'il écartait aussi les mauvais esprits et les puissances typhoniennes, c.-à-d. les visions qui hantent les ténèbres ou les influences qui contaminent les objets. La purification se trouvait de la sorte aussi bien morale que physique. Ces deux ordres d'idées sont habituellement connexes en Egypte, comme ailleurs du reste, à preuve le passage suivant d'Euripide (3) : « Marche devant moi, » dit la fille de Protée à sa suite dans la tragédie d'Hélène, « en portant les torches ardentes, et, suivant le rite sacré, purifie l'espace qui nous environne afin que nous respirions un air pur, et toi, si quelqu'un a souillé le sol en le foulant d'un pied impie, promènes-y la flamme lustrale, et secoue sur mon passage la flamme résineuse ; et, quand vous aurez accompli en l'honneur des dieux la loi que je prescris, reportez dans la maison le feu pris au foyer. » C'est ainsi qu'à Rome on portait le feu devant les empereurs et les impératrices.

(A suivre.)

---

(1) Schiaparelli, Il Libro dei Funerali, I, p. 76 9.
(2) Denkmaeler, III. pl. 84.
(3) Traduction Pessonneaux, I, p. 384.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

B. *Qualification.*

La qualification avec son signe = est l'image de la proposition tout entière et la remplace souvent. Quand on dit *l'homme mortel est faible*, c'est comme si l'on disait *l'homme est mortel*, puis *l'homme est faible*. Une des propositions est réduite à l'état de fraction de proposition, deux propositions sont condensées en une seule. Cela est plus frappant encore quand la qualification est fournie par un adjectif participe *l'homme mourant*, égale *l'homme qui meurt*, c'est une abréviation.

La qualification peut se faire par un substantif, aussi bien que par un adjectif, par exemple dans l'apposition. D'autre côté, l'adjectif ne qualifie pas toujours, il détermine, comme dans *l'homme bon*.

De même qu'existe le génitif de génitif, de même l'adjectif qualifiant peut être qualifié lui-même par un autre adjectif : *bleu-clair*, *blond-châtain*, où le second qualifie le premier, il peut être à son tour complété par des régimes directs ou indirects : accusatif, *donnant le pain* ; ablat. *venant de Paris*. Il est vrai que dans ces cas il s'agit de participes, mais faisant fonction d'adjectifs. On peut vérifier le même processus dans les adjectifs purs : *bon à manger*, *digne de louange*. Partout le mot servant de complément peut lui-même être complété par d'autres à l'infini. Nous n'examinerons tous ces compléments qu'une fois en parlant du verbe.

L'adjectif qu'il ne faut pas confondre avec le mot qualificatif, quoique ce soit sa fonction habituelle, remplit donc dans la proposition trois fonctions bien distinctes : celle d'attributif,

c'est l'adjectif *prédicatif*; celle de qualificatif; celle de complément ou de détermination; dans cette dernière acception, il peut être aussi complément de complément dans certaines langues.

La morphologie rend très distincts ces divers rôles qui ailleurs se confondent. En français, quel que soit le rôle joué par l'adjectif, il s'accorde avec le substantif de la même manière. Au contraire, en allemand l'adjectif qualifiant ou complétant s'accorde, tandis que l'adjectif attribut reste invariable ; en Russe dans les premiers cas l'adjectif a une forme pleine, dans le dernier une forme apocopée.

Le mode d'expression de la relation qualificative n'intéresse pas la syntaxe. Disons seulement que c'est en principe l'accord en genre, en nombre et en cas.

Dans les langues Bantou l'accord s'établit, pour l'adjectif comme pour le génitif, par la répétition sur l'adjectif du préfixe du substantif dominant ; de même en Woloff, par la répétition sur l'adjectif du premier phonème de ce substantif. Nous renvoyons à ce que nous avons dit à ce sujet à propos de la relation génitive.

C. *Détermination.*

La détermination est la restriction de l'idée substantive, non plus à un seul groupe d'objets, mais à un objet unique, en cela elle se distingue du complément qui ne réduit qu'à un groupe d'objets : *ce livre-ci*, vis-à-vis de *un livre de cet auteur*. La détermination est absolue, mais elle a pour contraste l'indétermination absolue, représentée par *tous*, *chacun*, *la plupart*, etc.

Il faut ne pas confondre la détermination externe et la détermination interne, cette seconde décrite dans la syntaxe statique, quoique les deux se touchent de près. L'article est un des procédés de détermination interne, les divers adjectifs déterminatifs et aussi le nom de nombre sont des facteurs de détermination externe.

2° *Marque sur le substantif dominant.*

Au point de vue morphologique, la relation peut se marquer sur le substantif dominant et non sur celui au génitif ; il peut

aussi se marquer sur les deux à la fois. C'est ainsi qu'en Hébreu, dans l'expression du génitif par l'état construit, c'est le substantif dominant qui morphologiquement est surtout altéré.

Mais c'est même psychiquement que ce résultat se produit. C'est ainsi que dans les langues Algonquines le nom au génitif reste dans la même forme qu'au nominatif, tandis que c'est le régissant du génitif qui se met à un cas spécial, à l'obviatif. ou qui est précédé d'un pronom possessif préfixé destiné à exprimer cette relation.

CHAPITRE DEUXIÈME.

RELATIONS ENTRE L'IDÉE VERBALE ET LES IDÉES QUI EN DÉPENDENT.

Ici les relations sont tantôt complétives, tantôt qualificatives, tantôt déterminatives, comme celles de l'idée substantive. Mais ce sont les relations complétives qui sont de beaucoup les plus importantes.

D'un autre côté, elles sont marquées non-seulement morphologiquement, mais aussi psychiquement, tantôt sur l'idée en dépendance, tantôt sur l'idée verbale, tantôt sur les deux à la fois. D'où la principale division suivante : 1° relation affectant l'idée subordonnée, 2° relation affectant l'idée verbale.

1e *Relation dans son effet sur l'idée subordonnée.*

A. *Complément.*

De même que tous les substantifs n'ont pas besoin de complément, par exemple : *Primus* qui présente une idée complète, le *ciel*, la *terre*, de même toutes les idées verbales n'ont pas besoin de complément non plus, par exemple, l'idée verbale, adjective ou intransitive, exprimant la qualité ou l'état : *marcher*, *vivre*, *être-bon*, *être-mauvais*. Les substantifs qui n'ont

pas besoin de complément : *la terre*, sont intransitifs aussi mais ceux qui en ont besoin pour s'individualiser, à moins qu'on ne veuille les prendre artificiellement dans un sens abstrait : *le livre* sont transitifs.

Mais, dès que le verbe a besoin d'un complément, ce complément peut être de plusieurs sortes, et d'ailleurs le besoin de complément est lui-même plus ou moins intense. Enfin la relation entre le verbe et son complément peut être un rapport de situation matérielle, de moyen ou de causalité.

Le rapport le plus éloigné, le plus indirect, le moins nécessaire, c'est celui de situation matérielle, soit dans le lieu, soit même dans le temps, avec le mouvement ou l'immobilité qui accompagne cette situation, et la direction de ce mouvement. Il s'agit du complément qu'on appelle d'ordinaire circonstantiel. Ce sont ces rapports éloignés qu'en latin on n'exprime que par des prépositions, tandis que les rapports plus rapprochés et plus élevés s'expriment par des cas, alors que certaines langues expriment tous ces cas locatifs par des postpositions d'un certain poids et dérivant de mots pleins. La série des cas locatifs qui tend à disparaître est très utile à recueillir dans deux groupes de langues : ceux des langues Finnoises et du Caucase.

Il faut distinguer 1° la situation relative, 2° l'intériorité ou l'extériorité de cette situation, 3° le mouvement ou le repos, 4° la direction du *mouvement à partir*, *à travers* ou *vers*. Enfin il faut combiner tout cela.

La situation relative se traduit par les prépositions : *sur*, *sous*, *devant*, *derrière*, *près de*, *loin de*, *autour*, *dans* ; au négatif, par *sans*.

L'intériorité ou l'extériorité de cette situation se distinguent nettement en Anglais par *in* et *at*, en allemand par *in* et *bei*, en français moins délicatement par *dans* et *hors de*.

Le mouvement ou le repos se marquent, mais en même temps que la direction du mouvement ; il faut donc les réunir. On peut cependant distinguer *in* avec l'accusatif (mouvement) d'*in* avec l'ablatif (absence de mouvement).

La direction du mouvement est : *à partir de*, ou *à travers*, ou *vers*.

On peut combiner de plusieurs façons.

Le mouvement se combine, aussi bien que l'absence de mouvement, avec l'intériorité ou l'extériorité. Le mouvement peut n'être qu'intérieur, c'est un mouvement 1° de rotation 2° de transformation (mouvement moléculaire).

La situation se combine avec l'intériorité ou l'extériorité, comme nous l'avons vu.

La direction du mouvement se combine avec l'intériorité ou l'extériorité ; à partir de l'intérieur d'un objet, ou à partir de l'extérieur, jusqu'à l'intérieur d'un objet ou jusqu'à son extérieur.

Enfin, mais nous n'avons pas à nous en occuper pour le moment, mais nous en aurons besoin lorsqu'il s'agira de la détermination du verbe, il y a la situation absolue : *ici*, *là* ; et la situation relative : *près*, *loin* etc.

Il est nécessaire pour bien faire saisir ces différences de citer des exemples pris dans les quelques langues qui les renferment en renvoyant pour le surplus à notre ouvrage sur la *Catégorie des cas*.

Le Kazikumük, langue du Caucase, établit d'abord la situation relative : *bu*, dans ; *i*, sur ; *lu*, sous ; *χ*, derrière ; *tš*, à côté ; *tshē*, autour ;

Puis le repos, ou le mouvement, et en cas de mouvement, la direction de ce mouvement : 1° inessif, absence d'indice ; 2° élatif 1er *a* ; 3° élatif, 2e *atu*, 4° illatif *n*, 5° prosécutif *χ* 6° conversif *nai*.

Puis combinaison des deux, par exemple dans, *bu*, combiné avec le mouvement.

Inessif : *bu* ; élatif 1er, *bu* + *a* ; élatif 2e *b* + *atu* ; illatif *bu* + *a* ; prosécutif *bu* + *χ* ; conversif *bu* + *nai*.

Dans les langues finnoises nous trouvons de nouvelles combinaisons. C'est ici l'intériorité et l'extériorité qui se marquent bien et qui se combinent avec le mouvement et sa direction.

En Finnois on distingue 1ent d'abord le degré de relation : 1° intériorité, indice *s*, 2° extériorité, indice *l*, 3° absence ou caritif, indice *tha*, 4° proximité ou comitatif, indice *ne* ;

2^{ent} puis le mouvement et la direction du mouvement : 1° le repos *na* ; 2° le mouvement hors de, *ta* ; 3° le mouvement vers, *han*, *ha* ; 4° le mouvement autour, le long de : *prosécutif* : *tse* ; 5° le mouvement intérieur sans direction : translatif ou mutatif *ksi* ;

3^{ent} on combine ces deux sortes d'idées.

intérieur avec absence de mouvement = l'inessif = *s* + *na* = *ssa* ;

intérieur avec mouvement hors de = l'élatif = *s* + *ta* = *sta* ;

intérieur avec mouvement vers = l'illatif = *s-han* = *han* ;

extérieur avec repos = l'adessif = l + *na* = *lla* ;

extérieur avec mouvement hors de = l'ablatif = *l* + *ta* = *lta* ;

extérieur avec mouvement vers = l'allatif = *l* + *hän* = *llen*, *le* ;

4^{ent} situation proprement dite : *sur*, *sous*, *devant*, *derrière*, *autour*.

En résumé, les cas locatifs proprement dits, c'est-à-dire indiquant la situation dans l'espace, sont :

la situation relative × l'intériorité ou l'extériorité × le repos ou le mouvement × la direction du mouvement

			dessus,			
		extérieur	—	extérieur		
mouvement vers			intérieur,	à partir de		
loin de	près de	devant	1° repos,	derrière	près de	loin de
			2° mouvement intérieur,			
			3° point traversé,			
			—			
			dessous.			

De là, les cas suivants :

avec mouvement s'arrêtant à l'extérieur

ablatif (au sens local) adessif terminatif

avec mouvement pénétrant à l'intérieur

élatif pénétratif illatif

avec mouvement intérieur

conversif

sans mouvement

abessif ou caritif inessif. comitatif

Parmi ces cas plusieurs vont, en se transformant, jouer un autre rôle ; le conversif servira aux relations, non entre le verbe et ses compléments, mais entre le sujet et l'attribut.

De la situation dans l'espace, les relations ci-dessus se transportent à celle dans le temps, celles-ci n'étant qu'une idéalisation de celles-là ; dans ce transport elles ne subissent aucun changement.

Puis, par une idéalisation nouvelle, la relation du temps et de l'espace se transporte dans l'intensité et forme les degrés de comparaison relative des adjectifs et aussi des substantifs.

Ce sont les langues du Caucase qui nous fournissent encore un exemple unique des cas quantitatifs.

Le Kazikumük comprend dans les substantifs le *comparatif* et l'*équatif*; l'Hürkan, à son tour, dédouble le comparatif en *quantitatif* et *qualitatif*.

L'intensité, en effet, marque trois degrés : le comparatif ou supérioratif, l'équatif et l'infërioratif. On peut les ranger sur une ligne parallèle aux degrés de mouvement.

infërioratif *équatif* *supérioratif*

Le comparatif peut se faire en quantité, en qualité ou en intensité.

C'est dans l'adjectif que nous retrouverons surtout ces degrés. Mais l'adjectif ne les porte que parce qu'il a été un verbe. Il les a transportés de sa fonction d'attribut à celle de qualificatif. C'est donc ici qu'il faut les examiner. Nous avons déjà vu qu'il existe des degrés absolus dans les adjectifs : *meilleur que soi-même* ; *il devient meilleur*. Nous avons en même temps les degrés

relatifs : *marchant plus que moi ; bon plus que moi, ou moins que moi, ou autant que moi.* Le degré de l'action est donc un complément circonstantiel du verbe.

A côté des compléments moins indispensables du verbe, les compléments circonstantiels, ou le *locatif-temporal-comparatif*, vient un complément plus indispensable qui exprime non plus où se fait l'action, mais par qui elle se fait ou de quelle manière, quelle est sa raison et son but. Certains verbes peuvent s'en passer, ce sont, non pas tous les intransitifs, mais quelques-uns d'entre eux, par exemple *marcher* se comprend absolument seul, mais les verbes *aller*, *venir* exigent un des compléments circonstantiels que nous venons d'indiquer, et le verbe *céder*, *résister* veulent absolument un régime avec la préposition *à*.

Les compléments de cette sorte tiennent encore au point de vue locatif, mais se rapprochent de celui logique ; ils sont mixtes.

Ce sont le *datif*, l'*ablatif* et l'*instrumental*.

Au point de vue locatif, le datif ressemble à la marche vers, à l'illatif ; l'ablatif ressemble à la marche hors de, à l'élatif ; l'instrumental ressemble à la marche à travers, ainsi que le prouve son expression : *par*, *durch*, et au pénétratif.

Au point de vue des relations logiques, le datif indique le but ; l'ablatif indique la cause ; l'instrumental, le moyen.

On voit la concordance qui existe entre 1° la marche vers, et le but, 2° la marche hors de et la cause, 3° la marche à travers et l'instrument.

La confusion a lieu dans certaines langues, celles de l'Océanie, qui expriment originairement les deux ordres d'idées par les mêmes termes ; elle se reproduit d'une manière hystérogène en français.

De là, sur la même ligne :

ablatif *instrumental* *datif.*

Enfin la troisième classe de cas comprend les cas logiques, les plus indispensables, formant le régime direct. Ce sont ceux qui expriment les relations purement intellectuelles.

Tous les verbes ne sont pas capables de ces relations purement logiques.

Pour avoir, par exemple, la relation dite de l'accusatif, il faut être un verbe de mouvement, de plus un verbe transitif et encore un verbe actif. *Aimer* possède un régime direct ; non seulement *marcher* n'en possède pas, mais non plus *venir* (on ne peut dire que *venir à*, *venir de*). mais non plus : *être tué*, on ne peut dire qu'*être tué par*. Nous expliquerons plus tard la part psychique que prend le verbe à la formation des cas.

Si nous reprenons l'ordre d'idées locatif ou plutôt la comparaison avec cet ordre, nous voyons que l'accusatif correspond à l'illatif et au datif, c'est sur lui que la relation verbale va se porter avec mouvement. *Je donne un livre à Primus dans sa main*. Il y a là trois mouvements, le dernier : *dans sa main*, purement locatif ; le précédent *à Primus* en partie locatif, en partie logique, indiquant le but de l'action ; le premier, *un livre* uniquement logique, marquant le point d'application directe de l'action et en même temps complétant nécessairement cette action.

Le seul complément direct, nécessaire, de l'action du verbe, c'est l'accusatif, lequel correspond au datif et à l'allatif.

N'y a-t-il pas dans l'ordre logique des cas qui correspondent à l'abessif et à l'ablatif? Oui, on trouve le nominatif qui correspond au mouvement intérieur se rendant d'extérieur à extérieur, au pénétratif et à l'instrumental, et le conversif et l'attributif répondant au mouvement intérieur restant à l'intérieur et au rotatif, puis, si l'on réunit aux autres relations celle entre deux noms on trouve que le génitif correspond aussi à l'abessif et à l'ablatif.

Il serait trop long de prouver ici ces concordances ; nous les avons établies dans notre ouvrage sur *la catégorie des cas*. Le nominatif correspond bien à l'instrumental, car c'est par lui qu'il est remplacé dans la tournure passive, le génitif correspond bien à l'ablatif et à l'abessif, car c'est par une locution ablative qu'il est exprimé en français.

De sorte qu'on peut dresser le tableau suivant des cas dépendant soit du verbe, soit de la proposition entière.

cas locatifs (dépendant du verbe)

abessif,	inessif,	
	pénétratif,	adessif
	rotatif,	
	mutatif,	
	pénétratif,	

cas mixtes (dépendant tantôt du verbe, tantôt de la proposition

ablatif	instrumental	datif

cas logiques (dépendant de la proposition)

nominatif	attributif	accusatif
	conversif.	

Souvent, en effet, on appelle le datif : cas de l'objet plus éloigné, et l'accusatif : cas de l'objet plus proche.

Puisque nous nous bornons en ce moment aux rapports entre le verbe ou la proposition et ses compléments, nous avons éliminé ici le génitif.

Nous expliquerons plus loin ce que nous entendons par complément du verbe et complément de la proposition tout entière, nous devons seulement l'indiquer ici.

Les compléments locatifs, et les mixtes, ces derniers lorsqu'ils dépendent de verbes intransitifs, sont des compléments du verbe seul ; les derniers compléments, lorsqu'ils dépendent des verbes transitifs et les cas logiques sont des compléments directement de la proposition entière.

Quant aux compléments des noms, ils sont l'image de ceux du verbe. Le génitif y remplace le nominatif, l'indice du génitif, c'est-à-dire le cas qui s'applique au nom régissant dans la relation génitive est l'imitation de l'accusatif ; quand je dis : *le livre de Primus*, *Primus* est au génitif correspondant au nominatif et *le livre* à un cas spécial correspondant à l'accusatif. A l'attributif correspond l'appositif comme dans *urbs Roma*.

D'où la série correspondante :

génitif *appositif* *contre-génitif.*

Certains verbes veulent à la fois un complément logique et un complément mixte. Ce sont les verbes transitifs à double complément, comme *donner* ; d'autres fois, ils ne sont passibles que d'un seul de ces compléments : *aimer* ne veut qu'un complément accusatif, *nuire* ne veut qu'un complément datif.

D'autres verbes veulent ou permettent plusieurs compléments mixtes. Plusieurs régimes indirects sont possibles : *je reçois de Pierre pour Paul* ; mais aussi plusieurs régimes accusatifs. C'est qu'on se pose successivement à plusieurs points de vue : *doceo pueros grammaticam*, c'est qu'on pense d'abord *doceo pueros*, puis *doceo grammaticam*, accusatif *personne*, puis accusatif *chose* ; ensuite, on les réunit.

Ce qui est un phénomène différent, on rend la relation locative capable d'exiger à son tour une relation logique. C'est une véritable anomalie. Elle se produit lorsque les prépositions régissent des cas. Par exemple, la préposition *in* gouverne l'ablatif ou l'accusatif. Un cas logique se superpose ainsi à un cas locatif. Mais l'origine de ce procédé est morphologique, et les langues finnoises nous en donnent le secret. La préposition locative est souvent, à l'origine, un substantif. Dans cette situation entre ce substantif locatif et le substantif régi s'établit tout naturellement la relation génitive et à la suite toutes les autres relations logiques.

B. *Qualification.*

L'idée verbale, si elle est susceptible de compléments et même les exige, est susceptible aussi de qualification et de détermination. La qualification lui est donnée par l'adjectif de qualité qui dans cette fonction devient adverbe : *facilement*, *souvent* etc. Cet adverbe peut se développer, traîner avec lui une longue suite de compléments et devenir ainsi la locution adverbiale : *avec beaucoup de courage dans le danger causé par l'épidémie ;* tout cela n'est qu'un long adverbe qui n'est que le développement de *courageusement*. Il est facile de confondre le complément circonstantiel avec cet adverbe.

Il faut exclure de la qualification l'adverbe de lieu, de temps et de nombre ou d'intensité, lequel n'est pas un qualificatif, mais un déterminant.

C. *Détermination.*

La détermination verbale se fait par les adverbes de temps et de lieu : *là*, *ici*, *nulle part*, *partout*, *toujours*, etc., quelquefois la détermination a lieu au moyen d'une proposition incidente tout entière, comme nous le verrons plus loin.

2ent. *Relation dans son effet sur l'idée verbale.*

Ce n'est pas l'idée servant de qualificatif ou de complément au verbe qui se trouve affectée par cette situation ; c'est aussi le verbe lui-même. De même, nous avons vu, lorsqu'il s'est agi du substantif, que c'était tantôt le gouvernant, tantôt le gouverné, tantôt les deux qui étaient affectés.

L'affectation de l'idée verbale est d'abord très souvent morphologique. C'est ainsi que dans beaucoup de langues le verbe neutre se conjuge bien différemment du verbe transitif ; mais nous ne devons nous arrêter à la morphologie qu'autant qu'il est nécessaire pour bien faire comprendre la syntaxe.

Au point de vue psychique, le verbe est affecté par son besoin de complément de plusieurs manières. A ce point de vue, nous avons déjà distingué dans la statique, au titre des voix absolues : 1° le verbe-adjectif : *il-bon*, radicalement incapable de complément, 2° le verbe absolu, comme *marcher*, qui n'est capable que de compléments circonstanciels, 3° le verbe intransitif qui n'est capable que de complément indirect, comme *nuire*, et enfin 4° le verbe transitif, comme *aimer*.

Cette qualité des verbes est la modification psychique qui leur est apportée par le complément, à l'exception pourtant du verbe adjectif et du verbe absolu qui sont précisément la négation des compléments logiques et mixtes. Elle se réduit donc à la distinction entre l'intransitif et le transitif.

De sorte qu'il y a des voix du verbe relatives à un rapport

entre le verbe et ses compléments, mais comme il y a d'autres voix du verbe relatives à son rapport avec le sujet, et aussi aux rapports entre le sujet et le complément du verbe, nous réunirons ensemble toutes ces voix pour en traiter plus loin.

Quelques verbes, à un autre point de vue, présentent eux-mêmes et sur eux l'amorce de leurs compléments. Ils le font de deux façons : 1° en se garnissant d'une préposition qui appelle le cas locatif ou mixte ; ce sont les verbes prépositionnels dont nous avons parlé déjà, 2° en finissant par un suffixe qui indique qu'un complément est nécessaire. Ce phénomène se produit dans les langues Bantou ; en voici des exemples. Dans la langue Cafre, *tanda*, signifie aimer, et *tandela*, aimer pour ; *tshu*, dire, *tsholo*, dire pour, c'est ici le régime indirect de tendance qui est annoncé.

CHAPITRE TROISIEME.

Relation entre le sujet et l'attribut.

C'est cette relation qui forme et constitue la pensée, (morphologiquement la proposition). Jusques là il n'y a que des membres de proposition de plus en plus composés, mais ne se reliant pas pour faire un tout ; la vie manque. Du moment que le sujet et l'attribut entrent en relation, fussent-ils simples, on a une pensée tout entière, c'est-à-dire une équation. Le signe = qui les réunit prend en grammaire le nom de *verbe substantif.*

Le verbe substantif n'est pas unique ; à côté du verbe *être* qui est le principal se placent les verbes : *devenir*, *sembler*, *se nommer* etc. qui en remplissent exactement le rôle ; mais il faut aller plus loin. Les verbes *aller*, *faire*, *avoir* le remplissent aussi. Il y a, en réalité deux groupes de verbes-copules : l'un, celui du verbe neutre et passif, c'est le verbe *être* ou ses substituts = *paraître*, etc. ; l'autre, celui du verbe transitif : *avoir* ou *faire.*

La relation entre le sujet et l'attribut, relation équivalant au signe = n'a pas toujours existé, il n'a même pas été facile d'atteindre à la proposition proprement dite. Nous avons vu en syntaxe statique comment l'idée verbale fut tardive à se dégager de l'idée substantive. Le verbe n'était qu'un substantif *sui generis*, le même mot signifiait *lumière* et *briller*. C'était une pauvreté morphologique, mais il s'y joignit souvent celle psychique de ne pouvoir concevoir même l'idée verbale, ce qui était plus grave, qu'à travers une idée substantive. Ce fut au point de vue statique le stade de la langue *non formelle*. Dans la syntaxe statico-dynamique on eut le même état ; on ne pouvait concevoir que la relation de substantif à substantif, et non celle de substantif à verbe, la relation de dépendance et non celle d'égalité. C'est alors que le verbe ne pouvait être garni d'un pronom indicatif, mais seulement d'un pronom possessif.

Au lieu de dire : *j'aime*, on dit *de moi-amour*. Cette relation a été très fréquente ; alors la langue est non-formelle dans son état statico-dynamique ; la relation formant la pensée est remplacée par une suite de relations d'idées à idées sans unité.

La relation qui forme la pensée se marque sur le sujet, ou sur l'attribut, ou sur la copule, ou sur plusieurs de ces mots à la fois.

Mais il est assez malaisé de voir ce qui se passe sur la copule ; la plupart du temps cette copule est supprimée, ou n'a jamais existé, on s'en tient au signe abstrait =. La copule apparait dans les verbes passifs ou de qualité ; *je suis bon*, *je suis venu* ; elle disparait dans les autres : *j'aime*, *je viens*, à moins que telle langue n'emploie toujours une conjugaison périphrastique, comme le Basque, car alors la copule apparait toujours et le verbe *actuel* reste invariable.

Lorsqu'il y a une copule, il y a marque de la relation sur l'attribut, soit par le cas conversif ou attributif, comme dans les langues Ouraliennes et dans plusieurs langues Slaves, soit par l'absence d'accord dans l'adjectif attribut, comme en Allemand, soit par l'apocope de l'adjectif, comme en Russe, soit par la place de l'adjectif, comme en Chinois.

La relation du sujet avec la copule, ou à défaut de copule, directement avec l'attribut, se fait par l'affixation, (soit avant, soit après). C'est ce qui constitue la conjugaison. Pour que cette affixation soit possible, le sujet substantif est répété pléonastiquement par un pronom affixé au verbe, ce qui constitue précisément la conjugaison.

Ainsi, d'un côté, l'attribut se confond très souvent avec la copule ; d'autre côté, le sujet représenté par le pronom vient s'appliquer, à défaut de copule, directement sur l'attribut, enfin dans le verbe actif qui n'est pas complet sans son complément direct, ce complément, surtout s'il consiste en un pronom, suit l'attribut, de sorte que l'on se trouve en présence d'un conglomérat comprenant 1° le pronom-sujet, 2° la copule exprimée ou sous-entendue, 3° l'attribut, 4° le complément direct de l'attribut, lequel est souvent un pronom. De là la conjugaison objective qui comprend en un seul mot tous les mots essentiels de la proposition, sauf à laisser en dehors les compléments non essentiels, et aussi les substantifs dont les pronoms incorporés sont les doublures.

On peut aller plus loin et faire entrer dans le conglomérat même les substantifs et non plus seulement les pronoms qui les représentent, et en outre, les compléments non essentiels ; alors on se trouve en face de la proposition holophrastique.

Telle est l'union du sujet et de l'attribut. Si le lien, la copule apparait encore et porte sur elle les différentes modalités qui affectent la proposition, ainsi que le pronom sujet et le pronom objet ou l'un d'eux, la conjugaison est périphrastique ; si au contraire, il n'y a pas de copule, la conjugaison est ordinaire.

Nous ne décrivons pas ici la conjugaison périphrastique, l'objective et l'holophrastique ; il suffit de se reporter à notre étude sur la conjugaison objective, et à celle sur les fonctions du verbe *être*.

D'autre côté, de même qu'il y a des génitifs à plusieurs degrés : le génitif du génitif, de même il y a des sujets à plusieurs degrés : le sujet du sujet. C'est ce qui arrive dans la voix factitive : *je fais tuer*, *je fais enlever*.

Enfin on peut supprimer le sujet, et alors le verbe, c'est-à-dire la copule et l'attribut, en réalité, l'attribut seul, forme toute la proposition. C'est ce qui a lieu dans *pluit*, *ningit*, et dans le verbe français précédé de *on*. De même, par contre, le sujet seul peut exprimer toute une proposition : par ex. *pain*, dans le sens de demander du pain.

D'un autre côté le sujet, le verbe, l'attribut peuvent se trouver exprimés par un seul mot : *oui*, *non*, *peut-être*.

La proposition se compose donc essentiellement d'un sujet, d'une copule et d'un attribut, et rien de plus ; les autres mots sont compléments du sujet ou compléments de l'attribut, mais n'entrent pas directement dans la proposition. Telle est, du moins, celle primitive.

Mais nous verrons un peu plus loin que la structure de la proposition se modifie, que la copule et l'attribut, dans la tournure active, se réunissent et se confondent, et que le complément de l'attribut s'en détache et devient un des trois termes de la proposition elle-même qui, au lieu d'être algébriquement une équation, devient géométriquement une représentation de mouvement et de direction du mouvement.

Voici donc l'équation, la pensée formée. L'équation algébrique et la proposition logique et grammaticale sont identiques de même qu'en syntaxe dynamique le syllogisme est adéquat à la réunion d'équations faisant apparaître la valeur inconnue. Il s'agit maintenant de resserrer le lien. Ce lien ne va-t-il pas devenir commun à toutes les idées contenues dans la pensée ? Est-ce que le sujet va rester étranger au complément du verbe, et celui-ci au sujet ? Est-ce que les compléments du substantif et ceux du verbe vont rester étrangers les uns aux autres, et le verbe à leurs rapports ? C'est ce que nous allons examiner.

(A suivre.) RAOUL DE LA GRASSERIE.

MADJAPAHIT ET TCHAMPA.

Bon nombre de nos lecteurs se demanderont sans doute ce que sont ces deux noms mis en tête de cette courte étude. Bien peu les auront rencontrés dans leurs lectures. Et pourtant *Madjapahit* fut la capitale d'un puissant empire javanais, et le royaume de *Tchampa* domina sur une grande partie des contrées qu'on appelle aujourd'hui l'Annam, le Tonquin, la Cochinchine et le Cambodge. Mais *Madjapahit* et le *Tchampa* n'existent plus, les empires et les royaumes disparaissent, comme les individus, de la scène du monde, et leurs noms mêmes sortent de la mémoire des hommes. Que reste-t-il aujourd'hui de la ville de *Madjapahit?* Des ruines qui couvrent un espace de plusieurs milles, au milieu des immenses forêts de tecks qui s'élèvent le long des rives du *Kediri !* Que reste-t-il de *Bal*, l'ancienne capitale du *Tchampa ?* Rien ! On ne connaît pas même son emplacement ! Que nous ont appris les écrivains de l'Occident sur l'histoire de ces contrées lointaines, qui ont vu naître, grandir et mourir des nations supérieures aux générations actuelles ? Presque rien ! C'est donc dans les annales des Malais, des Javanais, des Chinois et des Annamites, qu'il faut chercher les épaves de l'histoire de ces peuples.

Madjapahit.

L'empire javanais de *Madjapahit* s'étendait, à l'époque de son apogée, depuis l'extrémité méridionale de la presqu'île malaise jusqu'à l'archipel des Moluques et probablement jusqu'aux Philippines ; il comprenait une partie de Bornéo, et exerçait des droits de suzeraineté sur le *Tchampa*, c'est-à-dire sur les pays de la Cochinchine et du Cambodge, présentement

soumis au protectorat de la France. Les plus savants javanistes néerlandais : MM. Kern, Veth, Groenveldt, Vreede, Van der Lith, etc., ne sont pas tout à fait d'accord sur l'origine de *Madjapahit*. On sait seulement, d'après les récits javanais, que le Souverain de Kediri ayant concédé une immense forêt au jeune prince de Toumapel Radèn Widjàya, celui-ci y fonda une ville qui devint fameuse sous le nom de *Madjapahit*, nom qui lui fut donné parce que sur son emplacement, en pleine forêt, on avait trouvé un arbre appelé *madja*, chargé de fruits amers (*pahit*) (1).

En ce qui concerne la fondation de Madjapahit, dit M. Van der Lith, professeur à l'Université de Leyde, nous nous trouvons sous plusieurs rapports dans le doute. Il y a, en effet, deux traditions; selon l'une d'elles, le fondateur serait venu de Padjadjaran; selon l'autre, de Pasourouan. La date de la fondation n'est pas plus certaine. Selon les traditions indigènes, elle aurait été fondée en 1299 de notre ère, mais cette indication est inexacte, car il existe une inscription mentionnant *Madjapahit*, datée de l'année 1294 de l'ère chrétienne, ou 1216 de l'ère Saka. Quelques savants javanistes pensent que la ville a dû être fondée entre 1280, époque où le célèbre voyageur Marco Polo visitait le *Tchampa*, et l'année 1293. Il est vrai qu'un document daté de 840, qui cite le nom de *Madjapahit*, a été produit; mais le D[r] Brandes, de la Société des arts et des sciences de Batavia, n'admet pas l'authenticité de cette pièce, ou tout au moins, l'exactitude de la date qu'elle indique, et se fondant sur des documents de provenance chinoise, il estime que c'est bien vers l'année 1294 de notre ère que la ville de *Madjapahit* fut fondée. L'éminent professeur Kern, de l'Univer-

(1) En malais, comme en javanais, l'adjectif qualificatif *pahit* signifie *amer*; d'où le malgache *ma-faïtră* (amer). Remarquons en passant, qu'une foule de noms de royaumes, de villes et de lieux dans tous les pays malais, n'ont pas d'autre origine étymologique que celle des noms d'arbres tout d'abord rencontrés par les fondateurs; exemple : Madjapahit, Tchampa, Malaka, Poulo Pinang, Poulo Waringin, Sounda Kalapa, Pisang, Atchèh, Poulo-Pertcha, etc. Cette remarque s'applique également à la plupart des noms de lieux dans l'archipel des Philippines.

sité de Leyde, estime de son côté que la date de fondation de *Madjapahit* doit remonter à une époque plus ancienne que la fin du XIII[e] siècle, et nous nous rangeons à son avis. Dans ses précieuses *Notes sur les pays malais, compilées d'après les sources chinoises*, M. Groenveldt de Batavia nous a appris, en effet, « qu'en l'*année 1293*, une expédition chinoise envahit Java, par ordre de l'empereur Chi-Tsou-Koubilaï-Khan, le premier souverain de la dynastie mongole, et que deux grandes batailles furent livrées sur le sol de Java, la première dans le delta de Sourabaya, près de l'embouchure du Kediri, et *la seconde sous les murs de Madjapahit.* Victorieux dans ces deux batailles, les Chinois restèrent environ quatre mois en Java, et s'en retournèrent au bout de ce temps, chargés d'un riche butin ».

Les chroniques malaises ne contiennent malheureusement aucune date, mais il est parfois possible de fixer très approximativement, à l'aide de synchronismes, le temps où se passèrent les événements qu'elles rapportent. Ainsi l'on sait que le célèbre voyageur arabe Ibn Bathoutah visita la cour de Samoudra et celle de Pasey (en Sumatra) en 1345 ou 1346, sous le règne du sultan Melek el Tlahir, et l'*Histoire des rois de Pasey (Hikâyat radja Pasey)* nous raconte comment, sous le sultan Ahmed, petit-fils de Melek el Tlahir, le pays de Pasey tomba au pouvoir du roi de *Madjapahit*. C'est donc dans la seconde moitié du XIV[e] siècle que dut avoir lieu cette conquête, à la suite d'événements tragiques racontés longuement par l'auteur de l'*Hikâyat radja Pasey*, et que nous nous contenterons de résumer ici :

Toun Abd el Djelil, second fils du sultan Ahmed, roi de Pasey, était admirablement beau. A la vue de son portrait, la princesse Radèn Galouh Gamarantchang, fille du roi de *Madjapahit*, en tombe éperdûment éprise. Avec l'agrément du roi son père, elle part pour Pasey sur un navire chargé de trésors et splendidement décoré. Mais au bruit de son arrivée, le sultan Ahmed poussé par la jalousie et par ses instincts criminels, se hâte de faire périr son fils Abd el Djelil ; il ordonne qu'on jette son cadavre à la mer, dans les eaux de Djambou

Ayer, tout près de Pasey. La princesse, à la nouvelle de cet horrible événement, éclate en sanglots et s'écrie : « O Seigneur ! ô mon Dieu ! faites-moi mourir, je vous en prie ! Engloutissez mon navire dans cette mer de Djambou Ayer qui a vu périr mon bien-aimé ! Faites, je vous en conjure, que je me rencontre avec Toun Abd el Djelil ! » Et, par la volonté de Dieu le Très-Haut, le navire qu'elle montait fut englouti dans la mer avec elle.

La flotte qui avait accompagné la princesse revint alors à la terre de Java. En apprenant l'affreuse nouvelle, le roi et la reine de *Madjapahit* fondirent en larmes ; oppressés de sanglots, ils perdirent l'un et l'autre connaissance. Revenu de son évanouissement, le roi fit rassembler immédiatement une grande flotte qui cingla vers Pasey, sous le commandement du *Senapâti Englâga* (1). Après de nombreux combats, dont le dernier dura trois jours et trois nuits, le féroce sultan Ahmed fut vaincu et perdit son royaume. Les troupes de *Madjapahit* mirent à la voile pour revenir dans leur pays, célébrant leur victoire par des acclamations et des cris de triomphe. Après avoir navigué pendant un certain temps, elles arrivèrent à *Djambi* et à *Palembang*, et s'y arrêtèrent. Ces deux villes livrèrent leurs armes et payèrent tribut. Le *Senapâti Englâga*, de retour à *Madjapahit*, présenta à son Souverain les richesses et les armes prises à Djambi et à Palembang, comme tribut provenant de ces deux pays (2). Quant aux prisonniers de guerre amenés de Pasey, ils eurent la permission, sur l'ordre du roi, de s'établir en la terre de Java, partout où cela leur fit plaisir.

Quelque temps après, le roi de *Madjapahit*, révéré par toute la terre de Java, résolut une nouvelle expédition plus importante encore que la première. La flotte comptait six cents bâtiments, avec trois commandants généraux choisis par le souverain C'étaient Temonggong Matchan Nagara, Démang Singa Perkouâsa et Senâpati Englâga (3).

(1) C'est le titre, en javanais, du généralissime des armées de terre ou de mer.

(2) D'après Marsden (*History of Sumatra*), p. 362, le langage du roi de Palembang et de sa cour est le javanais, et les chefs du gouvernement, ainsi qu'une grande partie des habitants de la ville sont originairement venus de Java.

(3) Le *Temonggong*, à la cour des rois malais et javanais. est un des grands dignitaires de la couronne ; *Matchan nagara* signifie « tigre du pays ».

Le *Démang* est un chef de district, et *Singa perkouâsa* signifie « lion fort, vaillant ».

Quant au *Senapati Englâga*, ce titre qui désigne généralement le général commandant en chef d'une armée, est composé de *sena* (intrépide) *pati* (la mort) et *anglâga* (dans la bataille), c'est-à-dire intrépide jusqu'à la mort dans la bataille.

Ils soumirent tous les pays dénommés ci-dessous, et dont voici la liste, tracée en suivant pas à pas le texte de l'auteur malais de l'*Hikâyat râdja Pasey* :

Houdjong Tânah.
Negri Tambâlan.
Negri Siyâtan.
Negri Djamâdj.
Negri Bangôran.
Negri Sarâsan.
Negri Souwâbi.
Negri Paulo Lâout.
Negri Tiyouman.
Negri Poulo Tinggi.
Negri Pemanggilan.
Negri Karimâta.
Negri Bilitong.
Negri Bangka
Negri Lingga.
Negri Riou.
Negri Bintan.
Negri Boulang.

Après cela, la flotte passa à la côte de la terre ferme (1), soumettant au tribut :

Negri Sambas.
Negri Mampawa.
Negri Soukadana.
Negri Kôta Waringin.
Negri Bandjar Masin.
Negri Pâsir.
Negri Koutei.
Negri Beroumak.

Dans une troisième expédition, la flotte mit de nouveau à la voile, et se dirigeant vers l'Est, elle cingla vers :

Negri Bandân.
Negri Sirân.
Negri Karantouk.

Toutes ces terres à l'Est avaient été autrefois tributaires du roi de *Madjapahit* ; elles furent de nouveau soumises à payer tribut. Enfin la flotte revint en rangeant :

Negri Bîma.
Negri Sambâwa.
Negri Selaparang.
Negri Bâli.
Negri Belambangan.

Après ces expéditions la flotte tout entière arriva à *Madjapahit.* Les chefs présentèrent au roi les tributs et les offrandes, en quantité

(1) L'auteur malais appelle ici : *terre ferme*, la grande île de Bornéo, de même que les Javanais appellent *tanah Jawah* (terre de Java), l'île de Java, et les Malgaches *Tany be* (grande terre) l'île de Madagascar. Les pays de Sambas, Mampawa, Soukadana, Kôta Waringin, Bandjarmasin, Pasir, Koutei et Beroumak sont situés sur les côtes de l'île de Bornéo.

si considérable qu'il serait impossible de les énumérer. Il y en avait de toutes sortes et de toutes couleurs : objets en or et en argent, pierres précieuses, armes, étoffes, espèces monnayées, cire, nids d'oiseaux, nattes de rotins et baunes en si grand nombre, qu'il était impossible de les compter.

Le prince était renommé pour son amour de la justice, et dans ce temps là, le pays était prospère, la population était très nombreuse, et les vivres partout abondants. C'était une allée et une venue continuelles des gens des contrées tributaires. Il serait impossible de dire tous ceux qui venaient des royaumes d'outre-mer, aussi bien que de l'intérieur de la terre de Java, tant ceux de la mer occidentale, que ceux de la mer orientale, et ceux de la côte qui longe la mer du Sud. Tous venaient en la présence du roi, apportant leurs tributs et leurs offrandes. Ceux de l'Est venaient de Bandân, de Sirân et de Karantouk, chacun avec ses offrandes. C'était de la cire, c'était du bois de santal, c'était du baume, c'était de la cannelle, c'étaient des muscades, c'étaient des clous de girofle par monceaux, et aussi beaucoup d'ambre et de musc (1).

Dans la ville de *Madjapahit* se pressait une population considérable, on y entendait continuellement le bruit des tambours et des gongs. Il y avait une foule de bateleurs jouant sur toutes sortes d'instruments de musique, les airs les plus joyeux. On y voyait une variété infinie de jeux et de spectacles : théâtres de fantasmagorie, théâtres de marionnettes, représentations dramatiques avec acteurs masqués, chœurs de danseuses, et magiciens habiles. Nuit et jour, la ville était en fêtes et réjouissances, les vivres y abondaient, et des visiteurs, en nombre incalculable, y affluaient de toutes parts ».

Tel est le riant et brillant tableau tracé par l'auteur de l'*Hikâyat radja Pasey*, de la puissance et de la prospérité de *Madjapahit*.

Cette ville moins ancienne que plusieurs autres capitales de Java, les avait toutes éclipsées, à cette époque, et s'était élevée au premier rang. D'après Raffles (*History of Java*, t. II, p. 86),

(1) Quand même les îles de *Bandân* et de *Ceram* ne seraient pas nominativement désignées dans la liste donnée plus haut, on serait autorisé à conclure de ce passage de l'*Hikâyat radja Pasey*, que les Moluques faisaient partie des pays tributaires de *Madjapahit*.

la connaissance des sciences et des arts dans l'île, avait dû atteindre son apogée vers le VIe ou le VIIe siècle de notre ère, et les Annamites, dans leurs annales, ont enregistré le souvenir d'expéditions maritimes, et de l'envahissement des côtes indo-chinoises par les Malais et les Javanais, dans le courant du VIIIe siècle.

Voyons maintenant ce que dit de *Madjapahit* le livre des chroniques nationales des Malais, le *Sadjarah malayou*, composé en 1021 de l'hégire, ou 1613 de notre ère.

Au chapitre II, l'auteur raconte qu'au pays de Palembang, en Sumatra, régnait autrefois un radja puissant, du nom de *Demang Lebar Daoun*, qui descendait d'un roi de l'Inde. La contrée qui lui était soumise était arrosée par le *Mouaratatang*, et son affluent, la *Songay Malayou* (rivière Malayou) Près de la source de cette dernière rivière s'élève la montagne de Sagantang Maha Mirou, montagne sacrée pour les Malais, car c'est là le berceau de leur race. *Sangsapourba* (1), le chef de ce pays descendait, d'après notre chronique, d'Alexandre le Grand et d'une princesse de l'Inde. Par son mariage avec Ouann Sondari (2), fille de Demang Lebar Daoun, il devint roi de Palembang. C'était un prince colonisateur ; il quitta bientôt Palembang, et naviguant vers le sud, il arriva après six jours et six nuits à *Tandjong poura*, au pays de Java. Il s'y fit proclamer roi. Bientôt on apprit à *Madjapahit* qu'un prince descendu de la montagne Sagantang Maha Mirou, se trouvait à Tandjong poura, et le batara vint l'y visiter. A cette époque, le batara était un roi très puissant et de très haute extraction, descendant de Poutra Samara Ninggrat (3). Sangsapourba le

(1) *Sangsapourba*, nom qui se compose de trois mots de la langue kâwi (ancien javanais) de *sang*, qui se place devant les noms des princes et des hauts personnages, de la particule *sa* qui se place également devant les noms, avec le sens de « tout, entier » et de *pourba* ou *pourwa*, qui signifie « puissant, fort ».

(2) *Sondari* est le nom, en javanais, d'une sorte d'arbalète ou de harpe éolienne qui, attachée à une branche d'arbre et mue par le vent, produit un son imitant le gazouillement des oiseaux.

(3) *Poutra Samara Ningngrat*. Ce nom ou titre vient du Kâwi, où *Poutra* signifie « enfant de prince, prince » et *Ningngrat*. « terre, pays. » *Samara* ou *Sapara* une « portion, une partie ».

reçut gracieusement, et lui donna en mariage sa fille Tchondra Devi, dont la sœur aînée avait été mariée au roi de Chine. Après son mariage, le batara retourna à *Madjapahit*, et c'est de ce mariage que sont descendus les rois de *Madjapahit*.

A Tandjong Poura, Sangsapourba laissant un de ses fils pour lui succéder, passa dans l'île de Bintan, y plaça un autre de ses fils, Sang Nila Outama, sur le trône, et devint roi lui-même à Menangkabau (1), après avoir délivré le pays d'un énorme serpent, le fameux et légendaire Sakatimouna.

C'est de Sang Sapourba que descendent toutes les générations de rois qui ont régné à Pagar-rouyong. Son fils, Sang Nila Outama (2), quitta bientôt son petit royaume de Bintan, et s'en alla fonder au pays de Tamasak, la ville de Singapour. Il y régna pendant de longues années, sous le nom de Sri-Tri-Bouwâna.

Au chapitre V, on lit que le batara (3) de *Madjapahit* avait eu de Tchondra Devi (4), fille de Sangsapourba, deux fils ; le premier nommé *Radèn Enou Martawongsa* (5), devint roi de *Madjapahit*, et le second nommé *Radèn Emas Pamèri* (6), devint également roi dans *Madjapahit*, car, dit le chroniqueur, « *Madjapahit* est un pays de grande étendue ».

Dans ce même chapitre V, on rapporte qu'une armée javanaise vint attaquer Singapour, mais sans succès. Elle fut obligée de s'en retourner sans avoir pu triompher de l'énergique résistance des habitants.

Au chapitre X, est racontée l'histoire de la conquête de Singapour par les Javanais de *Madjapahit*, introduits traîtreusement dans le fort, par la trahison du ministre Sang Rand-

(1) Ce nom d'origine javanaise signifie « victoire du buffle », et rappelle un combat célèbre raconté par les chroniqueurs malais.

(2) Ce nom ou titre, est formé de trois mots de la langue kawi. *Nila* signifie « bleu foncé », et *outama* « parfait ».

(3) Le titre de *batara* que portaient les souverains de *Madjapahit*, vient du sanscrit, et signifie Seigneur, divinité, dieu

(4) *Tchondra Devi* = Lune-déesse.

(5) *Radèn* (prince) ; *Enou* (voie) ; *Marta* (qui soulage, qui rend heureux) ; *Wongsa* (la famille).

(6) *Radèn* (prince) ; *Emas* (or) ; *Pamèri* (porté en cérémonie).

jouna Tapa, qui se vengea ainsi de la mort ignominieuse de sa fille que le roi avait fait empaler.

Au chapitre XIV, le batara de *Madjapahit* meurt sans enfant mâle, laissant une fille nommée *Radèn Galouh Wi Kousouma* (1). Celle-ci, grâce à l'appui du premier ministre de son père, monte sur le trône. Elle s'éprend d'amour pour un jeune homme, fils du roi de Tandjong Poura, descendant des anciens rois de Sagantang Maha Mirou, et l'épouse.

De ce mariage naît une fille d'une beauté merveilleuse, Radèn Galouh Tchondra Kirana (2). Le fameux sultan Mansour Chah, de Malâka, vient à la cour de *Madjapahit* demander la main de la jeune princesse, et l'obtient. Les fêtes de son mariage durent quarante jours et quarante nuits.

Le chapitre XXIII fournit la dernière mention de *Madjapahit*. On y rapporte la fin tragique de Radèn Galang, fils du sultan Mansour Châh, de Malâka, et de la princesse Radèn Galouh Tchondra Kirana, de *Madjapahit*. Ce jeune prince mourut transpercé par le kriss d'un homme qui courait l'amok ; mais Mansour Châh avait d'autres fils, et notamment Padouka Meniyamout qu'il avait eu de la princesse Hang Lipô, la fille du roi de Chine.

Je trouve dans les *Notes sur les pays Malais, compilées d'après les sources chinoises*, par M. Groeneveldt, qu'en l'an 1410, Palembang était encore sous la dépendance du batara de *Madjapahit*, mais que le sultan de Malâka prétendait faussement avoir reçu de l'empereur de Chine l'autorisation d'en réclamer la possession. L'empereur informé, écrivit au batara une lettre ainsi conçue : « Quand dernièrement l'eunuque Wou-Pin revint ici, il rapporta que vous aviez traité les ambassadeurs impériaux de la manière la plus respectueuse. Mainte-

(1) *Radèn Galouh Wi Kousouma*. — *Galouh* en kawi, est un synonyme de Radèn, et signifie princesse ; *Wi* signifie « excellente, éminente », et *Kousouma*, « fleur ».

(2) *Radèn Galouh Tchondra Kirana*. – *Tchondra* signifie lune, et *Kirana* s'entend en kawi, de la sculpture, de la gravure et de la ciselure, plus généralement de l'art plastique ; *Tchondra Kirana* pourrait signifier : image de la lune.

nant je viens d'apprendre que le roi de Malâka a réclamé de vous le pays de Palembang, et que vous avez été fort étonné, craignant que cela eût été fait par ma volonté. J'agis toujours avec stricte droiture, et si je l'avais autorisé à se conduire ainsi, certainement je lui aurais envoyé un ordre formel. Ainsi donc, vous n'avez aucun motif de crainte, et si de méchantes gens se servent de fausses prétentions, vous ne devez pas les croire à la légère. »

En 1436, des ambassadeurs de *Madjapahit* étant allés à la cour impériale, en revinrent porteurs d'une lettre de l'empereur de Chine ; elle était adressée au batara, et ainsi conçue : « Vous, ô Roi, vous n'avez jamais manqué d'accomplir le devoir d'envoyer le tribut au temps où régnaient mes prédécesseurs, et maintenant que je suis parvenu au trône, vous avez encore envoyé des ambassadeurs à ma Cour. Je suis pleinement convaincu de votre sincérité, etc. »

Cette suprématie de la Chine qui s'affirme si nettement ici, paraît avoir été généralement admise sans opposition par les rois malais et javanais de la presqu'île de Malâka, de Sumatra et de Java. Jusqu'à la fin du XV[e] siècle, les empereurs de la Chine n'avaient jamais douté que le premier rang parmi les souverains de la terre leur appartînt, en fait et en droit. « *Tiadalah radja didalam alam ini yang terlébéh besar deripada Kita* (1). (Il n'y a pas de roi dans ce monde qui soit plus grand que Nous !) Voilà ce qu'écrivait l'empereur au sultan de Malâka, Mansour Châh, son allié. Mais avant la fin de ce siècle, des signes précurseurs d'un monde nouveau apparaissaient déjà à l'horizon ; le vieux monde de l'Extrême-Orient était ébranlé, Java était inondé sous le flot musulman, Madjapahit tombait pour ne plus se relever. En 1478 de notre ère, sonnait l'heure de la destruction de la glorieuse métropole javanaise.

(*A continuer*). ARISTIDE MARRE.

---

1) Voir chapitre XV du *Sadjarah malayou*.

LE

BĀITĀL PACCĪSI

CONTES HINDIS.

VII

Le vêtala dit : « ô roi ! ô héros Vikramâjit (1) ! il y a une ville nommée Chûṛâpour (2), dont le roi s'appelait Chûṛâman (3). Celui-ci avait un guru du nom de Dêvasvâmî (4), dont le fils s'appelait Harisvâmî (5). Ce dernier était d'une beauté égale à celle du dieu de l'amour ; dans ses préceptes il égalait Bṛhaspati (6), et sa fortune était semblable à celle de Kuvêra (7). Aussi un brâhmane lụi donna-t-il sa fille appelée Lâvanyavatî (8) : entre ces deux êtres régnait une affection profonde.

On était dans la saison des fortes chaleurs ; et pendant la nuit les deux époux étaient montés sur la terrasse de leur demeure (9) et dormaient privés de sentiment : le voile, qui couvrait la figure de la femme, s'était par hasard déplacé. En

Cette septième histoire correspond à la douzième du texte.

(1) Skr : non vaincu en courage (vikrama, ajita).

(2) *Cūṛāpour* — ville du sommet, de la cime (Skr. *cūḍā*, sommet, cime).

(3) *cūṛāman* — qui porte la *cūḍā*, mèche de cheveux qu'on laisse au sommet de la tête, lors de la tonsure.

(4) *dēvasvāmī* — Skr. : le roi des dévas (*dêva-svāmin*).

(5) *harisvāmī* — Skr. : le maître de hari.

(6) (7) *vṛhaspati*, *kuvēra* — Le 1er est le nom d'Agni, le 2e est le nom du dieu des richesses.

(8) *lāvanyavatī* — douée de charme, de beauté (Skr. : *lavaṇya* — charme, beauté).

(9) *cāubārā* — qui a quatre portes ou quatre fenêtres.

ce moment, un Gandharva voyageait dans les airs sur un char céleste (1). Tout à coup ses yeux se dirigent sur elle, et aussitôt il fait descendre son char ; puis il y dépose la jeune femme et s'envole. Au bout de quelque temps, le brâhmane se réveille, mais il ne trouve plus sa femme. Alors, tout perplexe, il descend de la terrasse, et se met à chercher son épouse dans toute la maison. Ses recherches étant même dans sa maison restées infructueuses, il se met à parcourir en tous sens chaque rue, chaque ruelle de la ville (2) ; mais il ne peut la trouver. « Qui donc a pu s'emparer d'elle, se dit-il, et dans quel lieu est-elle partie ? »

Enfin, voyant qu'il échouait dans toutes ses démarches, et perdant tout espoir, il retourna dans sa demeure, où il fit entendre ses lamentations, et où il voulut faire de nouvelles recherches ; mais il n'y trouva point sa femme. Quand chez lui son œil errait sur tous les objets sans voir la jeune femme, alors (son esprit) était sans repos, et (son cœur) rempli d'inquiétude (3), et, dénué de toute volonté, il s'écriait : « hélas ! mon cœur aimé ! hélas ! mon cœur aimé ! » et il l'appelait à haute voix. Cette séparation remplissant (de plus en plus) son cœur d'une grande détresse, il abandonna ses affaires domestiques, éloigna de son cœur toute passion, et, après avoir attaché (autour de ses reins) son langoṭi (4), après s'être frotté le corps de cendres (5), et s'être muni de son chapelet (6), il quitta la

(1) *bimân* (hind.) — char, qui transportait les dieux à travers les espaces célestes.

(2) *galī galī, kūcaḥ kūcaḥ ḍhūñḍhtā phirā* — il tourna en cherchant chaque rue, chaque ruelle.

(3) *nihāyat becāinī āur bekalī sē* — m.-à-m. par suite de son anxiété et de son inquiétude. Les deux mots *becāinī* et *bekalī* veulent proprement dire : l'état d'être sans repos — *bē* est le préfixe négatif persan.

(4) *lañgōṭī* — Pièce de toile, d'environ deux pieds de long sur six à huit pouces de large, qui sert à cacher les parties naturelles : elle passe entre les jambes et les deux bouts en sont rattachés à la ceinture par devant et par derrière.

(5) *bhabhūt* — Skr. cendre faite avec la bouse de vache.

(6) *mālā* — Skr. Ce mot veut dire : une rangée, une série, et par suite guirlande, collier, chapelet.

ville pour aller en pèlerinage. (1) Il allait de villes en villes, de villages en villages, en faisant pénitence.

Un jour, il arriva dans une ville dans le temps de la troisième heure (2). En proie à une faim extrême, il se fit un plat (3) avec des feuilles de ḍhak (4), et l'ayant placé sur sa main, il entra dans la maison d'un brâhmane, en lui disant : « Fais-moi l'aumône de la nourriture. Quand un homme est amoureux, alors il ne pense plus à la vertu, à la caste ; il ne songe pas à chercher ce qui peut apaiser sa faim et sa soif, et il mange ce qu'il trouve. »

Le brâhmane, à qui l'on demandait ainsi l'aumône, prend le plat, entre dans sa maison et le rapporte plein de riz au lait (5). Le voyageur prend le plat et va sur le bord d'un étang (6) : là s'élevait un arbre (7) un figuier (8), sur la racine duquel il dépose son plat, puis il va se laver la bouche et les mains dans l'étang (9).

Or (au moment même où il se purifiait) sortit de la racine de cet arbre (10) un serpent noir, qui vint en se glissant placer sa gueule sur ce plat et qui l'infecta tout entier de poison. Mais, comme il ignorait cette circonstance et que sa faim devenait excessive, à peine fut-il de retour qu'il mangea aussitôt son riz au lait. Le poison fit tout de suite son œuvre (11). (Le malheureux) alla trouver le brâhmane et lui dit : « Tu m'as donné du poison, et c'est par toi que je vais mourir. » Après ces paroles,

(1) Dans le texte : *tīrtha* — étang sacré. Skr.

(2) M.-à-m. dans le temps de deux fois trois heures — *dōpaharkē samāiñ* (*dō*- deux — *pahar* — mot persan, signifiant une veille de trois heures de jour ou de nuit.

(3) *dāunā* — plat que l'on se fabrique avec une feuille d'arbre repliée.

(4) *ḍhāk* — espèce d'arbre.

(5) riz au lait *khīr*.

(6) *tālāb* — étang (mot persan). Ne pas conf. avec *tīrtha* (mot Skr.) qui est un étang sacré.

(7) arbre — *darkhat* — mot arabe. Cf. avec le mot Skr *vṛksha*, qui est employé plus bas avec le même sens.

(8) Figuier indien — *baḍ*.

(9) Ici est employé un mot Skr. *sarōvar*, grande pièce d'eau (saras-vara).

(10) arbre, *vṛksha*.

(11) Dans le texte : monta, *caḍha*.

il se retourne, tombe et meurt. Le brâhmane, en le voyant mort, chasse sa femme de sa maison, en lui disant : « Toi qui tues les brâhmanes, hors d'ici ! va-t'en ! »

Ayant ainsi parlé (1), le vêtala dit : « ô roi ! parmi ces personnes, quelle est celle qui a commis le péché du meurtre d'un brâhmane ? » Le roi répondit en ces termes : « le poison se trouvait dans la bouche même du serpent : il n'a donc pas été coupable ; le brâhmane a fait une aumône, en voyant devant lui un affamé : lui aussi n'est pas coupable ; (quant au voyageur), il a mangé le riz au lait, sans savoir qu'il y eût du poison (2) : il n'est pas coupable non plus. En un mot, parmi ces personnes, celle à qui l'on pourra attribuer le crime, celle-là sera criminelle. »

A ces paroles, le vêtala alla se suspendre à son arbre, et le roi, étant venu après lui, l'ayant fait descendre, l'ayant lié et placé sur son épaule, partit (3).

VIII

Le vêtala dit : ô roi ! il y avait une ville nommée Candrahṛdaya (4), dont le roi était Raṇadhîra (5). Dans cette ville vivait un marchand nommé Dharmadhvaja (6), dont la fille, qui s'appelait Çôbhanî (7), était fort belle. Plus elle avançait en âge, plus sa beauté devenait supérieure à celle des autres jeunes filles.

Dans la ville des vols se commettaient journellement pendant

(1) *itnī bat sunā* — au lieu de *sunā* (3ᵉ pers. sing. ou part. passé) il faudrait *sun* (Gérondif : ayant entendu) ; mais il ne faut pas même *sun*, il faut *kah* : *itnī bāt kah* — ayant dit ces paroles. Car il est évident que c'est le vêtala qui vient de raconter l'histoire et que c'est le roi qui écoute et qui va être forcé de répondre à une question habile du démon.

(2) m.-à-m. avec l'action de ne pas savoir — *añjānē* — (qu'il y avait du poison).

(3) Ne pas oublier que le vêtala est dans le cadavre et que le roi porte celui-ci avec le vêtala sur son dos, et non pas le vêtala seul, comme le dit le texte.

Cette huitième histoire correspond à la treizième du texte.

(4) *candrahṛdaya* — cœur de candra (Skr.)

(5) *raṇadhīra* — Skr. puissant dans la bataille.

(6) *dharmadhvaja* — Skr. symbole, marque du devoir.

(7) *çōbhanī* — celle qui a l'éclat, la splendeur, la beauté ; celle qui est un lotus (Skr. *çōbhana*).

la nuit. Quand les riches marchands furent fatigués de ces rapines, ils se rendirent tous ensemble auprès du roi et s'écrièrent : « ô grand roi ! une grande oppression (1) pèse sur la ville grâce aux voleurs ; maintenant nous ne pouvons plus y rester. » « Ce qui est fait est fait (2), leur dit le roi ; mais désormais nous n'éprouverons plus d'ennui ; je vais faire tous mes efforts pour arriver à ce but. » Ayant ainsi parlé, le roi fit appeler beaucoup d'hommes, qu'il chargea de la surveillance de la ville, après leur avoir expliqué comment ils devaient s'y prendre pour opérer cette surveillance la nuit ; enfin on leur donna cet ordre : « partout où vous atteindrez les voleurs, tuez-les sans jugement (3). »

Ces hommes commencèrent donc à remplir (toutes les nuits). leur devoir de préserver la ville ; mais, malgré leurs efforts (4), les vols continuèrent. Aussi les riches marchands (5) revinrent tous ensemble auprès du roi, auquel ils présentèrent leur requête : « ô grand roi ! des gardes ont été envoyées par vous dans la ville, mais aussitôt les voleurs n'ont plus été rares, et, même le jour, des vols ont été commis. » Le roi leur dit alors : « Vous pouvez vous retirer ; moi, je sortirai pour exercer sur la ville une surveillance de nuit et de jour. » Les marchands prirent alors congé du roi et rentrèrent chacun dans leur maison.

Quand la nuit fut venue, le roi seul, armé d'un bouclier et d'un sabre, comme un fantassin, se mit à faire la garde de la ville. Au moment où il regardait devant lui, un voleur, placé bien en face, allait s'éloignant. Le roi, l'ayant aperçu, cria : « Toi, qui es-tu ? » « Moi, je suis un voleur », dit-il. Le roi

(1) oppression, injustice, extorsion *zulm* (mot arabe).

(2) Ce qui est fait est fait — *khāir jō huā sō huā* Maxime tout orientale. M.-à-m. : ce qui (est) étant bien, cela (est) étant bien (*khāir* — mot arabe).

(3) *binā pūchē mār dālō* — m.-à-m. terrassez sans interrogatoire.

(4) malgré leurs efforts — *us par bhī* — m.-à.-m. : sur cela même, c.-à-d. malgré cela. Il y a un peu d'obscurité dans ce membre de phrase.

(5) *sāhūkar* — banquier. Plus haut est le mot *māhājan*, que nous avons traduit par riche marchand. Nous croyons qu'il vaut mieux traduire ici de même par riche marchand, comme plus haut, d'autant plus que les voleurs devaient s'attaquer à tous les riches marchands, et non aux banquiers seuls.

lui réplique alors : « Moi aussi je suis un voleur. » En entendant ces paroles, notre homme dit tout joyeux : « Venez donc avec moi ; nous allons nous unir pour commettre un vol. » Ayant ainsi pris tous deux cette résolution, le roi et le voleur parlèrent de choses et d'autres, et ils entrèrent dans un quartier de la ville, où ils commirent des vols dans plusieurs maisons ; et, chargés de richesses et de marchandises (1), ils allèrent en dehors de la ville ; enfin, s'étant approchés d'un puits, ils y descendirent, et arrivèrent ainsi dans la cité du Pâtâla (2). Le voleur, laissant debout le roi à sa porte, prit les richesses et les marchandises, et rentra dans sa maison. Au même moment sortait de sa demeure une servante qui, ayant vu le roi, s'écria : « ô grand roi ! comment êtes-vous venu ici avec ce corrompu ? Vous avez la chance que ce voleur ne puisse encore revenir ici-même ; quant à vous, fuyez en courant jusqu'à votre maison ; sinon, dès qu'il sera de retour, il vous tuera. » « Mais je ne connais pas la route, lui dit alors le roi : vers quel endroit faut-il me diriger ? » La domestique montra la route qu'il devait suivre au roi, lequel retourna dans son palais.

Le lendemain,le roi,accompagné de toute son armée,suivit la route de ce puits, et entra dans la ville du Pâtâla ; puis il cerna entièrement la maison du voleur, pour s'emparer de celui-ci ; mais notre homme était sorti par une autre issue. Ce dernier se hâte alors d'aller trouver le maître de cette ville, qui est un démon, auquel il présente sa requête : « Un roi est venu ici et il est monté sur ma maison pour me tuer. En ce moment, accordez-moi votre appui ; sinon, je quitterai votre ville pour aller dans une autre (3). » Au récit de cette aventure, le râkshasa tout joyeux s'écria : « Tu viens m'apporter maintenant une bonne occasion de manger et tu me causes une joie extrême. » Ayant ainsi parlé, le démon se dirige vers l'endroit,

(1) *māl matāa* — Des richesses et des marchandises.

(2) *pātāla* — les régions infernales.

(3) *nahīñ tumhārō purī kā bās chōḍ āur nagar mēm jā bastā hūm* — Phrase compliquée. M.-à-m : sinon, ayant abandonné la route de la ville de vous, je suis subsistant étant allé dans une autre ville.

où le roi avec son armée cernait la maison (1), et il commence à dévorer les hommes et les chevaux. Le roi, apercevant la forme de ce démon, prend la fuite, et tous les hommes qui s'enfuient alors comme lui échappent au désastre ; quant à ceux qui restent, ils sont dévorés par le démon.

Pendant que le roi fuyait tout seul, il fut rejoint par le voleur, qui lui cria : « Toi, un râjaputra, tu fuis loin du combat ! » A ces paroles, le roi aussitôt se redresse (plein de fierté). Les deux hommes sont face à face et ils commencent la lutte. Le roi finit par triompher, et, après lui avoir lié les mains derrière le dos, il le conduit dans sa ville. Puis il le fait baigner, le couvre de beaux vêtements, et, l'ayant fait monter sur un chameau, il fait annoncer la nouvelle dans une proclamation aux habitants et fait en même temps faire au voleur le tour de toute la ville (2). Au même instant l'ordre est donné de dresser un pieu pour l'empaler. Tous les gens, qui le voyaient, s'écriaient : « Par ce voleur la ville entière a été mise au pillage, et maintenant le roi le condamne à l'empalement. »

Lorsque (dans la promenade qu'on lui faisait faire autour de la ville) le voleur arriva auprès de la maison du marchand Dharmadvaja, alors la fille de celui-ci, qui avait entendu le bruit de la proclamation, demande à sa domestique d'où venait ce bruit du tambour (3) qui résonnait. « C'est, répond-elle, pour ce voleur qui commettait tant de méfaits dans notre

(1) maison — *ḥavēlī* (mot arabe). Le plus souvent dans ces contes on se sert du mot hindoustani *ghar* (maison).

(2) *phir uskō nihalvā dhulvā, acchē acchē bastar paharā, ēk ūñṭ par viṭhlā, ḍhañḍhōriyā sāth kar, sārī nagarī kē phērnē kō bhējā.* — Nous avons donné toute la phrase, parce qu'il y est question d'une punition toute particulière et théâtrale au premier chef, qui porte la marque de l'Orient. Dans certaines punitions, on faisait monter le patient non sur un chameau (*ūñṭ*), mais sur un âne (*gadhā*), et l'on disait : *gadhē par charḥānā* (monter sur l'âne), pour exprimer l'action de recevoir cette singuliere punition. Le coupable, avant d'être hissé sur l'ane, avait la face noircie, et il montait sur l'animal, la figure tournée vers la queue, et le cou enveloppé de souliers, de haillons etc., et dans cet équipage il était promené autour de la cité.

(3) bruit de tambour — *ḍōñḍī* — C'est le bruit du tambour que frappe le crieur public ; c'est aussi la proclamation faite au bruit du tambour.

ville ; le roi s'en est emparé, et maintenant il le fait conduire (au supplice), où lui est réservé le pieu d'empalement. » A ces paroles, la jeune fille accourt aussitôt, et regarde ; mais, dès qu'elle a vu la beauté et la jeunesse du voleur, elle se sent prise d'amour pour lui. Elle va trouver son père, et lui dit : « Allez dans ce moment auprès du roi, et, après avoir délivré l'infortuné, amenez-le moi. » « Pourquoi laisserait-on en liberté sur ma demande, dit le marchand, un voleur qui a dépouillé la ville entière du roi et pour lequel toute une grande armée a été taillée en pièces ? » « Abandonnez toute notre fortune au roi, dit la jeune fille : alors il vous le laissera ; et vous, après avoir ainsi délivré ce malheureux, amenez-le moi ; et, s'il ne vient pas, moi aussitôt je perdrai la vie. »

Après avoir entendu ces paroles, le marchand alla trouver le roi et lui dit : « O grand roi ! veuillez accepter sur ma fortune cinq lacs de roupies (1), et veuillez en échange m'abandonner ce voleur. » « Par ce voleur, s'écria le roi, toute la ville a été dépouillée, et grâce à lui toute mon armée (2) a été taillée en pièces ; comment pourrais-je livrer cet homme ? » N'ayant pu conclure cette affaire avec le roi, le marchand revint dans sa maison privé de tout espoir et dit à sa fille : « Tout ce que mon devoir (me commandait de lui dire), je l'ai dit au roi, mais il n'a point accepté. »

Pendant ce temps, le voleur, à qui on avait fait faire le tour de la ville (3), était conduit au lieu (du supplice) où se dressait le pal. Le voleur, qui avait tout entendu, sourit d'abord (4), puis il se mit à pleurer en sanglotant. Au même instant, les gens (qui l'entouraient) le saisissent et le mettent sur le pal.

(1) *pāñc lākh rupayē mujh sē lījiyē* — *mujh sē* : venant de moi, de ma part. — Cinq lacs de roupies (500,000 f.). Le *lākh* (en Urdu et Dakhni) vaut 100.000 f., et le *das lākh* (en urdu), *nijat* (en dakhni) vaut 1 million. Rappelons pour mémoire que le *karor* (urdu et dakni) vaut 10 fois plus (10 millions), et l'*arb* (urdu et dakhni) 10 fois plus (100 millions).

(2) armée — *lashkar* (mot persan).

(3) à qui on avait fait faire le tour de la ville — *nagarī kē phērē dilvākar*. Le m.-à-m. est assez difficile — *dilvākar* est le Gérond. de *dilvānā*, causal de *dēnā*.

(4) sourit d'abord — *pahlē khilkhilākar hañsā* — d'abord sourit en riant tout bas. Il y a ici une onomatopée.

La fille du marchand, apprenant qu'il allait mourir, accourt sur l'emplacement (du supplice) pour être une satî (1). Là elle fait préparer un bûcher, s'y place dessus, puis, ayant fait arracher au pal le voleur, dont elle dépose la tête sur son sein, elle ne désire qu'une chose, à savoir qu'on la brûle avec (l'objet de son amour), et elle demande qu'on mette le feu au bûcher.

Près de là se trouvait par hasard la maison d'un démon-femelle ; elle en sortit rapidement, et dit à la fille du marchand : « O ma fille ! je suis contente de toi, qui as mis tant de hâte (à mourir avec lui) ; demande-moi ce que tu désires. » La jeune fille répondit : « O ma mère ! puisque tu es satisfaite de moi, donne en présent la vie à ce voleur. » « Il en sera ainsi », dit la femme-démon. Aussitôt, ayant apporté l'amṛta (l'ambroisie) du Pâtâla, elle accorda au voleur la splendeur (de la vie) (2).

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala fit cette question au roi : « Veuillez m'expliquer pourquoi le voleur a d'abord souri, et pour quelle raison il a ensuite pleuré. » « Je sais, répondit le roi, la cause pour laquelle il a souri, et je connais aussi la raison qui l'a fait pleurer. Ecoute, ô vêtala ! cet homme s'est dit en lui-même : à celui qui pour moi donne au roi toute sa fortune, quelle protection pourrais-je offrir maintenant ? A cette pensée, il pleura. Ensuite, il songea en lui-même : au moment même où j'allais mourir, cette jeune fille s'est éprise d'amour pour moi ; la marche assignée aux événements par Bhagavan n'est nullement celle que l'on préfère (3). La beauté cause la destruction des familles ; la science fait une

(1) Une satî (une pieuse). C'est le premier nom qu'avait porté la femme de Çiva, lorsque, folle de douleur à cause de l'insulte faite à son époux par Daksha son père, elle s'était précipitée dans le feu du sacrifice ; et c'est en mémoire de cet amour et de cette abnégation que les femmes Indiennes, à la mort de leur époux, se jetaient dans les flammes. Les Anglais ont fait déjà beaucoup pour abolir cette coutume cruelle.

(2) *pātal sē amṛt lā cōr kō jilā diyā* — (par elle), ayant apporté l'amṛta du pātāla, la splendeur (de la vie) fut donnée au voleur. — *jilā* est un mot arabe, qui a le sens de splendeur ; mais nous croyons qu'il veut mieux faire de *jilā* le gérondif du causal *jilānā* (faire vivre). Le causal est aussi *jivānā*.

(3) *bhagavān kī gatí kuch jānī nahīṅ jātī* — m.-à-m. : la marche de Bhagavan n'est pas allant aimée beaucoup en quelque chose (en quoi que ce soit) *jānī* est persan.

race dégradée ; une femme rend l'homme stupide ; la saison des pluies fait pleuvoir sur la montagne (1). Ayant fait ces réflexions, le voleur sourit. »

Alors le vêtala s'en alla se suspendre à son arbre. Le roi marcha à sa suite ; et, l'ayant étendu (à terre), l'ayant lié comme un ballot, il le plaça sur son épaule et partit.

(*A continuer.*) G. Devèze.

---

(1) Ces pensées sont assez curieuses pour que nous les fassions suivre ici du texte : *kulakshanē kō dē lakshmī ; kulahīn kō dē bidyā ; mūrkh kō dē suñdar strī ; pahād par barsavē barshā* — Rem. le composé sanskrit *kulahīna*, race dégradée (kula, race — hīna, privé, dégradé, pp. de la rac. *hā*). Rem. aussi le comp. sanskrit *kulakshana* (destruction des familles).

LA RELIGION PERSANE

SOUS LES ACHÉMÉNIDES.

Plusieurs fois déjà j'ai signalé ce fait, incontestable à mes yeux, que les Achéménides, tout en professant la croyance au Dieu Ahuramazda de l'Avesta, ne reconnaissaient pas l'autorité religieuse de ce livre, n'en suivaient point toutes les doctrines. Les lettrés et prêtres parsis, persuadés de sa haute antiquité et de son extension sur toute la Perse primitive, n'ont point été satisfaits de cette constatation et se sont efforcés de démontrer le contraire. Ils n'ont nullement réussi, ce me semble, et, je pense bien qu'il ne me sera pas difficile de faire partager ma conviction à mes lecteurs.

La religion de l'Avesta se distingue par quelques traits qui en constituent l'essence et sans lesquels il n'y a plus de religion avestique ni zoroastrisme. Ces doctrines essentielles sont principalement ; 1° le dualisme qui admet à côté de l'Esprit du bien, Dieu créateur, auteur de tous les biens, un Esprit du mal, créateur de tous les maux, de tous les obstacles à la vie matérielle et morale, père du mensonge, de la rébellion, etc.

2° La croyance à certains génies, inférieurs au Dieu suprême il est vrai, mais doués cependant d'une puissance propre, qui en fait des dieux inférieurs. Tels sont les six Ameshaspentas, Mithra, Haoma et autres.

3° Les impuretés naissant de la condition des cadavres, du contact d'une chair morte et la défense d'ensevelir des cadavres.

Nous n'insisterons que sur ces trois points, car à eux seuls, ils suffisent pour tracer une ligne de démarcation tranchée entre la religion de l'Avesta et toute autre qui s'écarte de ses principes à ce triple point de vue. Évidemment celui qui

enterre des cadavres viole ouvertement les lois avestiques les plus importantes.

Or il en est ainsi, sans aucun doute, de la religion persane au temps des rois achéménides, et conséquemment leurs doctrines religieuses, quelles qu'elles fussent, ne s'appuyaient point sur l'Avesta. Notre première proposition ne sera pas difficile à démontrer d'une manière péremptoire.

1er Point. En ce qui concerne Cyrus, la chose est bien aisée. Les derniers textes découverts qui parlent de la conquête de Babylone nous montrent le Grand Roi se proclamant, lui-même, le fidèle des Dieux de la Chaldée. Or pour un zoroastrien, Merodach, Bel etc., étaient, sans contredit, des génies rivaux d'Ahuramazda, des dieux des nations considérés comme des dévas, des démons, par les Mazdéens avestiques. La proclamation de Cyrus l'eût constitué vis-à-vis de ses sujets, s'ils eussent été disciples de l'Avesta, un adorateur des démons, un *daevayaçna* maudit par le livre sacré. On ne peut supposer raisonnablement que Cyrus eût cru pouvoir échapper à l'œil soupçonneux de ses sujets zoroastriens et se proclamer *Daevayaçna* à Babylone sans que les Persans mazdéens eussent eu connaissance de cette apostasie.

Quant à Darius, les circonstances sont tout opposées. Dans les inscriptions de ce prince le monothéisme est encore plus accentué que dans les parties les plus pures de l'Avesta.

Pour lui il n'y a proprement qu'un seul Dieu par la volonté duquel tout se fait, tout est créé.

Baga vazraka Auramazdâ. « Le Dieu grand puissant est Ahuramazda. C'est lui qui a créé la terre, c'est lui qui a créé le ciel et l'homme. C'est lui qui a fait roi Darius, seul maître de peuples nombreux. Auramazda m'a donné son appui ; par sa volonté mon armée a vaincu l'ennemi. Tout ce qu'a été fait, je l'ai fait par la volonté, la grâce d'Aura mazda. » Ainsi parle Darius, proclamant ne rien devoir d'essentiel à tout autre qu'au Grand Dieu créateur.

Il reconnaît, il est vrai, des *bagas* ou génies inférieurs auxquels il demande seulement de concourir à l'action pro-

tectrice d'Ahuramazda : *Auramazdâ mâm pâtuv hadâ bagaibis' Vithibis'*. Qu'Ahuramazda me protège avec les bagas des clans. « Ahuramazda est le plus grand des bagas : » *Auramazdâ mathis'ta bagânâm*, il domine au dessus de tous les bagas.

Rien ne se fait que par sa volonté. *Vasnā Ahuramazdahā*. De la volonté des Bagas pas un mot.

On voit encore ici une différence radicale. Il ne s'agit nullement des *Ameshaçpentas* ni d'aucun *Yazata*, qu'un zoroastrien avesticole n'eût point manqué de citer, mais simplement des *baga* des Vith, êtres que ne connaît point le livre sacré du zoroastrisme. Ce *mathis'ta bagânâm* rappelle l'expression biblique *Magnus dominus, rex magnus super omnes deos.*

Des génies avestiques, Mithra et Anahita seuls apparaissent dans les inscriptions paléopersanes, et cela tardivement, sous les Artaxerxès Mnémon et Ochus.

2. Cette première différence, déjà suffisante pour séparer complètement les deux religions, devient presqu'une opposition si l'on considère la théorie dualistique.

La religion avestique a pour but premier de faire rejeter tout culte des dévas, de honnir Anromainyus, l'esprit du mal, de proclamer que tout mal, toute perversité et spécialement le mensonge vient de lui. C'est lui qui a troublé la création par la diffusion des maux physiques et moraux et qui la trouble encore constamment. C'est lui qui répand l'erreur et la tromperie, nul autre que lui n'en est l'auteur.

La mazdéen avestique doit le proclamer, pourchasser partout cet auteur du péché et le détester comme tel en toute occasion.

Or le langage des rois achéménides est tel que jamais un disciple de l'Avesta n'aurait pu le tenir. Jamais la moindre allusion n'est faite ni au mauvais génie, ni à aucun de ses satellites.

Les grandes inscriptions de Darius sont presqu'entièrement consacrées au récit des entreprises d'ambitieux révoltés contre le pouvoir divinement institué (*vas'nà Auramazdâha*) et cherchant à tromper le peuple. Dans l'inscription H. I. 17.

ce grand roi supplie Auramazda de délivrer son peuple des invasions et de la stérilité. Ailleurs il exhorte ses successeurs à éviter le mensonge, à punir sévèrement les trompeurs ; il presse ses sujets d'observer les lois de la justice (Beh. IV. 38). Dans de semblables occasions, un zoroastrien ne pouvait manquer de faire remonter la responsabilité de ces maux au mauvais esprit et, dans les derniers cas surtout, de maudire la druje, instrument du mensonge. Or Darius n'en fait absolument rien. Bien plus, il n'attribue les rébellions incessantes qu'à la fourberie humaine, à celle des divers usurpateurs *Dahyâva imâ tyâ hamitriyâ abava draugaďis hamitriyâ akunaus' tya imaiy. Kârum adurujiyas'a.* « Ces contrées qui devinrent rebelles, le mensonge les fit révolter ; c'est lui qui trompa le peuple. » Et cette sentence termine toute une série de récits où il est raconté comment tel ou tel usurpateur trompa le peuple (*adurujiya*) en se faisant passer pour le souverain légitime de l'une ou l'autre contrée soumise à l'empire persan. Il n'y a donc là que des tromperies humaines, et *drauga* n'est certainement pas la Druje avestique.

La langage de Darius exclut donc toute croyance à un esprit du mal ou du mensonge, d'autant plus que le roi persan termine cette énumération par ces paroles plus significatives que toutes les précédentes. « Toi, qui sera roi après moi, garde-toi fermement contre le mensonge (*haçâ draugâ dars'-am patipayauvâ*), juge sévèrement tout homme menteur. Comme pour ne laisser place à aucun doute, le même souverain ajoute, dans une inscription de son palais :

« Qu'Ahuramazda protège le pays contre toute armée ennemie, contre toute stérilité (mauvaise année), contre la tromperie. Qu'un ennemi n'envahisse jamais cette contrée, soit une armée, soit une année de stérilité, soit la tromperie. »

Ainsi Darius a beau parler et se répéter, dans les cas mêmes où la pensée de l'esprit du mal et du mensonge devait le plus se présenter à son esprit : jamais il n'y a fait la plus légère allusion ; il s'énonce au contraire comme s'il n'existait point à ses yeux.

Prétendre que ce silence obstiné est uniquement l'effet du hasard, cela n'est pas parler sérieusement.

3. Ces deux points solidement établis, il nous reste à examiner le troisième, le seul aussi qui ait fourni matière à une controverse sérieuse. Mais ici ce ne sont plus les inscriptions, c'est l'histoire qui doit nous fournir les éléments de la discussion. Posons donc la question avec netteté.

Il est absolument certain que la disposition disciplinaire la plus importante de l'Avesta est la défense d'enterrer les cadavres humains, de souiller la terre par le contact d'une chair morte provenant d'un homme. Le Vendidâd presque tout entier est consacré à interdire l'enterrement et toutes les conséquences de la souillure du sol causée par les débris humains.

D'autre part il n'est pas sérieusement contestable que les Perses, au temps des rois Achéménides, ensevelissaient leurs morts dans la terre, sans crainte de la contaminer, et les sépultures des souverains de cette dynastie sont là pour attester un usage absolument contraire aux prohibitions avestiques les plus sévères et fondamentales.

Ce fait semble entièrement hors de conteste ; il a cependant été contesté avec chaleur par les docteurs parsis qui ne peuvent renoncer à l'idée d'un Cyrus et d'un Darius zoroastrien, avesticole.

Pour soutenir leur dénégation ils ont prétendu que les corps n'avaient point été enfouis en terre comme ceux des autres monarques de l'Asie, mais qu'on avait simplement enterré leurs ossements desséchés comme ceux des fidèles disciples de l'Avesta. Le code religieux, disent-ils, ne prohibe que l'enterrement des parties charnues. D'après les prescriptions du chapitre VIII du Vendidâd, on doit exposer les corps entiers jusqu'à ce que tout ce qui est mou et coulant en ait été enlevé par les bêtes sauvages. Après quoi on recueille les os desséchés dans une caisse de pierre qu'on appelle *astodân*, ce que l'on rendrait d'une manière équivalente par « ostéothèque » et que l'on confie à la terre sans plus craindre de la contaminer.

Les sépultures des rois achéménides n'étaient point autre chose, comme leur forme le prouve.

Voilà l'argument principal, que les docteurs parsis ont cherché à corroborer par les dires d'Hérodote.

Nous ne discuterons pas la justesse de cette interprétation de l'Avesta, qui n'est nullement assurée. Nous l'admettrons provisoirement. Néanmoins il nous sera facile de démontrer que cette objection des lettrés parsis ne soutient pas l'examen. Nous ne croyons pas, d'abord, qu'aucun philologue nous contredira quand nous affirmerons que l'hypothèse des destours de Bombay est absolument inadmissible. S'imaginer les corps de personnages tels que Cyrus, Darius et Artaxerxès, jetés, abandonnés pendant de longs jours en proie aux loups et aux vautours, est une chose qui dépasse toute crédibilité. Et plus étonnant encore serait le fait que personne parmi les Grecs qui ont habité la Perse et fréquenté sa cour n'ait jamais soupçonné l'existence de cette coutume, qu'elle ait échappé à l'observation d'Hérodote, de Ctésias, de Xénophon et d'autres grecs illustres, hôtes de la Perse.

En outre la forme des tombes achéménides prouve tout le contraire de ce qu'en disent les docteurs parsis. Bien loin d'être des réceptacles courts et étroits, destinés à recevoir des ostéothèques de petites dimensions, c'étaient des loges d'une grande étendue. Voici, en effet, ce qu'en dit Ker-porter dans la relation de son exploration des tombes de *Nak'-i-Rustem*. *The length of the sarcophagus cavity is 8 feet 3 inches by 5 feet; its depth 4 f. 4 inches. All were alike perfectly empty* : La longueur des loges (*les vrais cercueils*) est de 8 pieds 3 p. sur 5; la hauteur en est de 4 p. 4 p. Toutes étaient également vides.

Ces dimensions prouvent, par elles seules, que ces cavités étaient destinées à recevoir des corps entiers, tout étendus, et le vide complet démontre qu'elles n'avaient point reçu *de boîtes à os* comme on le prétend.

Les Parsis ont cru cependant découvrir la preuve de cet usage dans la forme du tombeau de Cyrus qu'Arrien décrit au L. VI § 29 de son *Anabasis Alexandrou*. Mais ils se sont

trompés de tous points : ils ont mal compris l'auteur grec et n'ont lu qu'un fragment de son récit.

Le tombeau de Cyrus était si étroit, disent-ils, que le corps d'un homme de taille ordinaire ne pouvait y être introduit. Mais c'est une erreur complète. Arrien dit cela non point de la chambre sépulcrale mais de sa porte θυρίδα... στενὴν ὡς μόλις etc. L'intérieur en était beaucoup plus spacieux ; il contenait une litière adjointe au cercueil, assez large pour que les voleurs qui avaient dépouillé le sépulchre de ses richesses, ne pussent l'enlever malgré leurs efforts pour en diminuer le volume (1). Arrien atteste, en outre, que ce cercueil contenait le corps de Cyrus (τὸ σῶμα), ce qui ne pourrait se dire d'os détachés et rassemblés dans une caisse. Bien plus, il ajoute que, par ordre d'Alexandre, Aristobule recueillit les restes du corps du grand roi τοῦ σώματος ὅσαπερ ἔτι σῶα ἦν καταθεῖναι ἐς τὸν πύελον. Si le sépulchre contenait tous ces objets, si les voleurs et Aristobule y ont pénétré, il n'était pas si petit qu'on le prétend. Le mur de devant fut achevé après que tout avait été introduit dans la chambre sépulchrale.

N'oublions pas non plus ce fait bien remarquable, rapporté par le même auteur : près du monument de Cyrus habitaient des mages chargés par les souverains persans de veiller sur le tombeau du fondateur de l'empire, et ces prêtres recevaient tous les mois un cheval pour *être offert en sacrifice* à Cyrus.

Conçoit-on des rois Zoroastriens, fidèles aux lois de l'Avesta, faisant immoler un animal en sacrifice à un homme, eût-il même été le maître du monde ? C'est bien le cas de le dire : poser la question c'est la résoudre. Cependant quand Arrien visita la tombe de Cyrus, ces mages étaient encore là.

Tout ceci prouve en outre que l'édicule regardé aujourd'hui comme le tombeau de Cyrus n'a aucun titre à cet honneur.

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

---

(1) Ils le martelèrent, le coupèrent et le brisèrent de tous côtés. Ils étaient donc entrés dans l'édicule. Celui-ci contenait du reste un cercueil, un lit, une table, des habillements, des armes. Ce n'était donc pas une caisse étroite.

LA RELIGION PERSANE

SOUS LES ACHÉMÉNIDES.

(Suite.)

Mais ce n'étaient pas seulement les morts de rang impérial que les Perses ne traitaient point *à l'Avestique*, c'était aussi le commun des mortels. On ne saurait croire, en effet, que Xénophon, pendant son long séjour en Perse, n'eût jamais rien aperçu de cet usage étrange et barbare, s'il avait été pratiqué, ni qu'il n'en eût jamais rien signalé, s'il l'eût constaté quelque part Ceci, il est vrai, n'est qu'un témoignage indirect ; mais il n'en est pas moins concluant, corroboré, comme il l'est, par les attestations explicites d'Hérodote.

Après avoir exposé longuement le tableau des mœurs persanes, le père de l'histoire nous avertit qu'il sait tout cela de science certaine ἀτρεκέως ἔχω .... εἰδὼς εἰπεῖν, mais que ce qui concerne le traitement des cadavres, on ne le dit que secrètement ὡς κρυπτόμενα λέγεται.

Or, ce que l'on se dit à l'oreille c'est que le cadavre *entier* d'un persan (ἄνδρος περσέω ὁ νέκυς) n'est point mis en terre avant, non point que ses chairs aient été entièrement dévorées, mais avant qu'il n'ait été *traîné* par un oiseau ou un chien : οὐ πρότερον θάπτεται ἀνδρὸς περσέω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἑλκυσθῆναι.

Puis il ajoute : je sais de science certaine que les mages en agissent ainsi, car ils le font ouvertement. Quant aux Perses, ayant enciré le cadavre, ils l'enfouissent dans la terre, κατακηρώσαντες δὴ τὸν νέκυν. Que conclure de ces paroles ? Évidemment, ou les mots n'ont plus de sens, ou cela veut dire que les Mages pratiquaient l'Avesta (ce dont personne ne doute), que certains Perses les imitaient en secret quoiqu'imparfaitement (car ἑλκυσθῆναι ne veut pas dire « dévorer les

chairs et le reste, jusqu'à ce que les os soient entièrement nus et secs, » mais simplement « trainer sur un espace plus ou moins long) — mais que la généralité enterrait sans plus les cadavres après les avoir enduits de cire, soit complètement, ce qui est peu probable, soit simplement après avoir bouché les orifices du corps.

Pour échapper aux conséquences de cette affirmation d'Hérodote, les savants parsis font dire à l'historien grec « que les Perses enterrent les ossements ». Mais c'est mal comprendre le texte. Hérodote dit expressément τὸν νέκυν γῇ κρύπτουσι. Ce qu'ils enterrent c'est le νέκυς, le corps mort, et non les ossements seuls.

Le scholar parsi Jamshedji Modi a cru trouver dans Hérodote un autre passage favorable à sa thèse. Voici comment il le traduit : Plusieurs années après la bataille de Platée « les Platéens firent la découverte suivante : les chairs tombées à bas des corps des morts et les os ayant été ramassés en un point, les Platéens trouvèrent un crâne sans jointure... »

Il ne s'est pas aperçu que si Hérodote avait réellement écrit cette phrase dans les circonstances où il le pense, si la découverte avait été faite plusieurs années (*many years*) après la bataille, ce qui serait une merveille, c'est que les chairs des cadavres fussent demeurées autour des os et ne fussent point tombées en poussière et eussent disparu complètement. Comment la découverte d'ossements secs plusieurs années après la mort de leurs ci-devant possesseurs, prouverait-elle que les cadavres avaient été livrés aux bêtes sauvages pour en enlever les chairs ?

Mais il n'en est nullement comme le pense M. J. Modi. La découverte se fit après le combat et sur le champ de bataille même. D'abord les Grecs vainqueurs trouvèrent les cadavres (κειμένων νεκρῶν) gisant sur le sol tout habillés et portant encore leurs armes et leurs ornements précieux (Hérodote, XI-80), qu'ils leur enlevèrent. Puis, c'est au même endroit et peu après que les Platéens trouvèrent ce dont parle M. J. Modi. Ce fait est raconté de la manière suivante. Dans la fouille du camp des Perses et de leurs dépouilles il apparut encore

quelque chose de plus : τῶν νεκρῶν περιψιλωθέντων τὰς σάρκας (συνεφόρεον γάρ τὰ ὀστέα οἱ Πλαταιέες ἐς ἕνα χῶρον) εὑρέθη κεφαλὴ οὐκ ἔχουσα ῥαφὴν οὐδεμίαν. Les cadavres ayant été dépouillés de leurs chairs (car les Platéens avaient réuni tous les os en un seul lieu), il fut trouvé une tête sans aucune soudure et formée d'un os unique. »

Voilà le texte exact. Il y avait donc là des cadavres dépouillés de leur chair et des os entassés. Qui donc avait décharné ces corps ? Etaient ce les Perses eux-mêmes ? Non sans doute, car ils s'étaient enfuis précipitamment, laissant toutes leurs richesses dans leur camp, sur le sol. Nous avons vu d'ailleurs que les Grecs avaient trouvé des cadavres tout habillés, tout ornés, bien loin d'avoir été décharnés.

En outre les Zoroastriens, même les plus stricts observateurs de la loi sainte ne déchiraient pas eux-mêmes leurs morts pour leur enlever les chairs. C'eût été à leurs yeux une besogne horrible.

L'argument tiré de ce passage porte donc à faux, et l'on ne peut puiser dans le texte d'Hérodote aucun argument défavorable à notre thèse ; tout au contraire, il le confirme.

M. Modi invoque aussi le témoignage de Strabon, mais ce qu'il en rapporte contredit complètement son opinion. Le célèbre géographe reconnaît que les Perses enterraient leurs morts après les avoir enduits de cire. Ailleurs il nous apprend que l'exposition des cadavres pour en faire dévorer les chairs par les animaux sauvages était une coutume des montagnards du Pamir, introduite de son temps, semble-t-il, en Bactriane (1).

C'est donc en vain que l'on espère trouver dans les auteurs grecs un soutien de l'opinion traditionnelle. En revanche, il n'est pas difficile d'y constater de nouveaux arguments pour la détruire : 1° Le champ de bataille de Platée nous en fournit un des plus décisifs. Nous y voyons en effet les Grecs enterrer le corps de Mardonius (θάψαι Μαρδόνιον) et recevoir une riche récompense de la main de son fils pour ce trait d'humanité. — δῶρα μέγαλα λαβόντας ... διὰ τοῦτο τὸ ἔργον. — Un Zoroastrien

(1) Comp. mon Introduction à l'Etude de l'Avesta, pp. XVI et XVII.

les aurait, au contraire, honnis pour cet acte d'impiété (V. L. IX, § 84).

2° Le tableau que le vieil historien trace de la religion persane la montre comme l'opposé, en bien des points, des prescriptions de l'Avesta. En voici les principaux.

« Les Perses sacrifient sur le sommet des montagnes, ils y vont pour sacrifier à Zeus ; ils appellent Zeus la voûte entière du ciel : τὸν κύκλον τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες. Ils sacrifient aussi au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents.

Il est possible que le Zeus dont parle Hérodote soit l'Ahuramazda des inscriptions, mais rien n'est moins assuré et il se peut très bien que Darius et ses successeurs eussent une croyance différente de celle du peuple.

En outre l'Avesta a bien de courtes hymnes au soleil et à la lune, mais il n'a point de sacrifice pour ces astres ni pour la terre, et les hymnes dont nous parlons n'ont aucunement le caractère d'un culte ; ce sont simplement des louanges banales des corps physiques lumineux et des vœux formés pour le maintien de leur éclat.

La description du sacrifice que donne Hérodote nous éloigne aussi de beaucoup de la liturgie avestique. Chez les Perses point d'autel, point de feu allumé ni de libation. Chacun sacrifie à sa guise, en conduisant une victime en un lieu pur ; seulement il doit être accompagné d'un mage qui chante des hymnes, « une théogonie » dit l'historien grec. Après ce chant le sacrificateur, simple profane, emporte les chairs de la victime et en fait ce qu'il veut (Voir I, 133-134).

Il serait inutile de faire remarquer que tout cela est aux antipodes des prescriptions du rituel avestique, qui ne reconnaît le droit de sacrifier qu'aux seuls Atharvans ou prêtres du feu, obligés à entretenir continuellement l'autel du feu et à n'offrir le sacrifice qu'aux lieux consacrés à cet usage.

Si d'Hérodote nous passons à Xénophon, les différences vont s'accentuer encore davantage. Qu'il nous suffise de rappeler le cortège divin qui précéda Cyrus lors de sa première sortie solennelle du palais (Cyrop. VIII, 3). « Lorsque les portes du

palais furent ouvertes apparurent d'abord quatre taureaux superbes, destinés à Zeus et aux autres Dieux que les mages avaient désignés. Après eux des bœufs et des chevaux, victimes destinées au soleil. A leur suite était conduit un char blanc, au joug d'or, portant une couronne consacrée à Zeus ; puis le char blanc du soleil couronné de la même manière. Venait ensuite un troisième char dont les chevaux étaient revêtus de couvertures pourpres et derrière lequel des hommes marchaient portant du feu dans un grand foyer » (1).

Rien de cela certainement n'a une physionomie avestique ; il serait difficile de croire que Xénophon ait inventé le tout, d'autant plus que les renseignements fournis par Justin concordent parfaitement avec les données de la Cyropédie. Nous pourrions multiplier les exemples de ces contradictions. Ajoutons simplement cette remarque : Si l'Avesta, si la loi de Zoroastre avait régné en Perse à cette époque, il serait inconcevable qu'aucun historien grec digne de foi n'en eût eu connaissance et n'en eût dit le moindre mot. On sait que les paroles attribuées à Xanthus ne sont pas de lui, que la phrase de l'Alcibrade de Platon où Zoroastre est mentionné, est justement frappée d'atéthèse et porte en elle tous les caractères de l'interpolation.

Ce silence absolu est certainement des plus significatifs, surtout chez les écrivains dont l'attention se portait naturellement sur les idées religieuses des peuples dont ils s'occupaient dans leurs ouvrages.

Je ne crois pas devoir prolonger la discussion. Aux yeux de tout lecteur impartial, il est évident que les Perses, au temps des Achéménides, ne reconnaissaient pas l'autorité de l'Avesta et n'en suivaient point les prescriptions. La religion de ses rois, bien qu'elle eût pour objet principal le culte d'Ahuramazda,

(1) Voici en outre les paroles de Cyrus mourant :
Quand je serai mort, ne placez mon corps (τὸ δ'ἐμόν σῶμα) θῆτε ni dans l'or, ni dans l'argent, ni dans rien d'autre, mais rendez-le, le plus vite possible, à la terre : ἀλλὰ τῇ γῇ ὡς τάχιστα ἀπόδοτε. On ne peut s'expliquer plus clairement. (Cyrop. VIII ch. 7 28). Pas d'exposition du corps, pas d'ostéotheque, ni d'ossements décharnés, mais *le corps entier mis tout de suite dans la terre.*

identique de nom et supérieur de fait au Dieu suprême de l'Avesta, se distinguait de celle ci par des traits essentiels qui en faisaient une religion à part. Quant à celle du peuple, tous les témoignages dignes de foi qui la concernent nous la montrent bien plus différente encore que celle de ses souverains. Il y a certainement entre le culte du peuple persan et celui du zoroastrisme avestique des traits de ressemblance, qu'on ne peut raisonnablement dénier, mais ils se rapportent plutôt à l'état primitif de la religion persane, antérieur à la réforme zoroastrienne, et n'impliquent aucune adhésion à celle-ci.

Le zoroastrisme avestique forma comme des branches nouvelles, greffées sur un arbre antique, qui n'en absorbent point toute la sève mais ne laissent point paraître l'origine multiple de l'ensemble,

Sous les rois Achéménides, les mages avaient cherché, sans grand succès, à propager leurs doctrines et leurs livres. C'est seulement sous les Parthes et les Sassanides qu'ils parvinrent à les faire prévaloir.

Note. J. Darmesteter, dont la science déplore la mort prématurée, avait, dans son grand ouvrage sur l'Avesta, soutenu l'opinion des Parsis. Il pensait que *l'enterrement* des cadavres entiers chez les Perses n'était pas démontré. Nous venons de voir qu'il l'est surabondamment.

Il s'appuyait surtout sur cette opinion à lui, qu'il existait sous les Achéménides un *Grand Avesta* dont le nôtre n'est qu'un fragment. Nous ne discuterons pas, en ce moment, cette opinion fondée sur des témoignages insuffisants ; nous remarquerons simplement que, si même ce Grand Avesta a jamais vu le jour, il n'appartenait pas à la Perse, il n'en avait point lalangue. C'était l'œuvre des Eraniens du nord et n'avait point encore été reçu en Perse, comme code religieux, sous les successeurs de Cyrus. Ce que nous avons exposé dans cette étude le prouve surbondamment. Rien donc jusqu'ici n'infirme notre opinion, n'affaiblit notre argumentation.

C. de Harlez.

LES

ÉLÉMENTS DÉMONSTRATIFS

DES TYPES T, N, L

ET LEURS

fonctions dans les langues ouraliques.

(Suite et fin.)

II. L'élément démonstratif du type *n*.

Les éléments démonstratifs du type *n* et *l* des langues ouraliques sont d'un sens synonyme, ainsi qu'ils se relèvent souvent dans leurs fonctions ; l'élément *l* servant dans l'une pour le même but que l'élément *n* dans l'autre — et vice versâ. Leur sens primitif semble avoir été « proche, auprès de », tandis que l'élément *t* est plus strictement déterminatif ; néanmoins aussi ce dernier peut devenir le synonyme des premiers.

A. *L'élément* nᵉ *dans la formation des pronoms.*

L'élément *nᵉ* ne se trouve en ouralique comme thème pronominal que dans quelques idiomes du groupe ougrique, dans l'ostiaque et le vogoul pour le pronom de la seconde personne (*neñ*, *näñ*) et dans le suomi pour le pluriel des pronoms démonstratifs : *nämä-t* (th. *nä-*) « ceux-ci », *ne* (th. *ni-*) ceux, *nuo-t* (th. *nuo-*) « ceux-là ». Mais le *n* initial de ces formes peut bien être le résultat d'un change phonétique, assez commun dans la branche ouralique ; il est donc douteux si l'élément démonstratif serve de thème à ces pronoms ouraliques, mais il est

sans doute tout commun comme suffixe emphatique ou déterminatif ajouté aux thèmes pronominaux ; comme p. ex. suomi *minä* (*minu*) « moi », *sinä* « tu », *hen* « lui » etc. (1). En magyar il semble comme si nous aurions dans les pronoms *ēn* « moi » et le réfléchi « *ön*, *önnön* » l'élément du type *n* dans sa forme simple, mais la comparaison des formes correspondantes dans les idiomes apparentés nous montre que le pronom de la première personne est la forme raccourcie de **mēn*, **mene* (cfr. plur. *mi* ou dial. *min-k*), et que dans *ön* l'initiale *t* est tombé.

Néanmoins nous croyons retrouver l'élément *n* pur et simple dans les interjections démonstratives du magyar : *nä* « tu l'as ici », et *ni*, *ni-ni* « voyez, voici » !

Il est bien connu que dans les langues indogermaniques se trouve le même élément démonstratif du type *n*, qui est par exemple d'un caractère purement deictique dans le gr. ἦν = lat. *ēn* « voyez, voici », ou sous la forme parallèle **ono-*, **eno-*, le thème du pronom démonstratif (p. ex. lit. *an-s*, a. sl. *onŭ*).

Quant aux langues hamito-sémitiques nous y trouvons le *n* deictique comme thème de l'article démonstratif et du pronom démonstratif de l'égyptien (hier. *na*, *nen*, copte *nē*, *nai*, *nen*, *n*, *ni*), puis il est le préfixe commun à l'égyptien et aux langues sémitiques dans la formation des pronoms personnels par. ex. égypt. *an-ok*, hébr. *'an-oki* « moi », égypt. *n-tuk*, ar. *'an-ta* « tu » etc.

B. *L'élément démonstratif* n *comme suffixe casuel.*

Le sens primitif de l'élément démonstratif du type *n* étant l'être auprès de quelque chose il s'en développa tout naturellement le signe du locatif, de l'adessif, du superessif, de l'essif ou prédicatif, du comitatif, de l'instructif ou l'instrumental et enfin, puisque la propriété est auprès du possesseur, du possessif ou génitif.

(1) Cf. sur ce point le travail très instructif de M. le Prof. W. Bang. *Les Langues Ouralo-altaïques et l'importance de leur étude pour celles des Langues Indo-germaniques.* Bruxelles 1893.

Toutes les langues ouraliques montrent des traces d'un locatif-adessif en *n* bien que l'élément simple ne se trouve quelquefois dans son sens primitif que chez des locutions adverbiales.

En magyar nous avons le suffixe casuel *-n* (*-on*, *-en*, *-ön*) (1) pour des relations de lieu, qui se traduisent souvent par la préposition « sur », d'où on l'a appelé le superessif, mais dans beaucoup de locutions il a gardé la fonction locative (loc. du lieu ou du temps), qui se traduit par *à*, *en*, *dans*. Ainsi un grand nombre des noms des lieux géographiques forment leur locatif par le suffixe *-n*, p. ex. *Segäden* « à Segäd (Szeged) », *Budapäšten* « à Budapest ». Il est de même locatif pur en combinaison avec des adverbes ou postpositions formés avec le *l* du locatif, comme p. ex. *a vārošon kivül*, *bälül* « au dehors, au dedans de la ville », *a Dunān tūl* « au delà du Danube ».

Quant aux relations de temps il est souvent le synonyme de l'inessif (-ban, -bän) ; on dit par exemple : *a napon* « ce jour », *a mult hēten* « la semaine passée », mais d'autre part : *a jövö ēvbän* « l'année suivante ».

C'est au fond le même suffixe *-n* (*-an*, *-än*, *-on*, *-en*) qui ajouté aux adjectifs en forme des adverbes ; on le peut dans cette fonction égaler au prédicatif ou essif du suomi en *-na*, *-nä*, qui se traduit d'ordinaire par comme, en qualité de quelque chose. Et de fait nous verrons que le suffixe du prédicatif en magyar *-ul*, *-ül*, (*-ūl*, *-ül*) s'emploie de même quelquefois, comme synonyme du suffixe *-n*, pour former des adverbes. Ajouté aux numéraux notre suffixe a le sens collectif ou distributif, p. ex. *hārman* « en trois », *kättän-kättän* « deux à deux. »

Il y a aussi des suffixes complexes contenant l'élément *n*. Tel est sans doute le suffixe de l'inessif *-ban*, *-bän*, contracté

(1) Selon le regretté M. Budenz la forme primitive de ce suffixe aurait été *-ln*, mais ses raisons : 1° que la voyelle *o* (*ö*) suppose la chute d'un *l* et 2° qu'on prononce ce suffixe dans plusieurs dialectes avec double *n* — comme on l'écrivait souvent anciennement — ne sont pas convaincantes ; parce que la nasale *n* aime devant soi la voyelle sourde *o* (*ö*) et le redoublement peut s'expliquer ici comme celui du *t* dans la désinence du locatif (*ott, ett, ött*).

de *bälän* locatif (superessif) de *bēl* (th. *bälä*) « intérieur, entrailles » ; *-bän* est donc autant que « dans l'intérieur. »

Enfin on trouve en quelques dialectes du magyar le groupe des suffixes : *-ni* « à », *-nott* « chez », *-nōl* « de chez », qui sont formés sans doute par composition de l'élément *n* avec un autre élément démonstratif (*-i* latif, *-t* locatif et *-l* pour ld^{o}, lt^{o} ablatif).

Les suffixes usuels formés par l'élément démonstratif n^{e} dans les autres langues ougriques sont les suivants : en ostiaque le suffixe de l'inessif *-na* et de l'instructif *-nat* ; en vogoul le suffixe de l'ablatif *-ne* (usité aussi pour le génitif) et de l'ablatif *-nel* (*l* pour *t* ou *d* primitif) ; en votiaque-syryène le suffixe du locatif (inessif) *-yn*, *-on*, *-ön*, de l'instrumental *-en*, *-ön*, et de l'adessif *-len*, *-lön*.

En lapon (dial. de Suède) nous avons les suffixes du locatif (inessif) du possessif et du prédicatif en *n*, du comitatif *-in*, *-ina* et de l'inessif *-sne*, *-sn*.

Les langues finnoises emploient l'élément n^{e} presque de la même manière que le lapon ; et c'est surtout le suomi qui en fait grand usage ; outre le génitif en *-n*, qui est à l'exception de l'esthonien, où il est tombé, commun à tous les idiomes de ce groupe, il en forme le prédicatif *-na*. *-nä*, le comitatif *-ne*, l'instructif, qui sert aussi de modalis, *-n* (1). Tous ces suffixes ne sont que des variantes issues d'une forme primaire, du locatif *-na*, *-nä* conservé dans quelques locutions adverbiales. Aussi trouve-t-on cet élément dans les suffixes complexes de l'inessif *-ssa*, *-ssä* (**-s-na*, **-s-nä*) de l'illatif $h^{e}n$ (*$-s^{e}n$) et de l'adessif *-lla*, *-llä* (*-l-na*). Il y a enfin en finnois aussi un suffixe (adverbial) de sens latif *-nne'* (**-nnes*), et en esthonien le terminatif (usque ad) en *-ni*, qui sont sans doute des composés de l'élément *n*.

De même nous avons en mordvine des traces d'un locatif en *-ne*, et le suffixe du possessif *-ń* ; en tchérémisse il y a auprès des traces d'un locatif en *-n*, *-no*, *-ne* (*-na*, *-nä*) et d'un prédi-

(1) Cf. Weske, *Untersuchungen zur vergl. Grammatik des finnischen Sprachstammes*, p. 38. Die n- suffixe.

catif en *-n*, formant à présent des adverbes, le suffixe du possessif *-n* ; en composition avec d'autres éléments il se trouve dans le suffixe de l'allatif *-lan*, et comme il paraît dans celui de l'instrum. *-don* (*-ton*).

Aussi dans les langues altaïques on emploie l'élément *n* pour désigner la relation du possessif.

Dans les langues indogermaniques l'élément démonstratif du type *n* a en suite de sa nature deictique la même fonction localo-démonstrative, seulement que ce n'est pas en qualité de suffixe casuel, mais qu'il y sert de thème adverbial et prépositional dans les formes parallèles **eni* (gr. ἐν, ἐνὶ, lat. *in*, *in-ter*, got. *in*), **ona* (zend. *ana*, gr. ἀνά, got. *ana*, allem. *an*, slave *na*), **nē* « ici » (gr. νή, ναί = lat. *nē*, *nae*), **nu*, **nū* « or, à présent ». Qu'on compare aussi **ne*, **nei* (sanscr. *ni*) à bas, le sémitique *nā* « or, donc ». D'autre part en égyptien l'élément *n* (*n*, *n-te*) s'emploie en préposition surtout pour les relations du génitif (possessif et partitif) et de l'ablatif, quelque fois aussi du locatif.

C. L'élément *n* suffixe de formation.

Tout comme l'élément démonstratif du type *t* aussi l'élément *n* peut former des noms verbaux.

En magyar on en forme le soi disant infinitif du verbe (*-ni*, *-ani*, *-äni*) qui est proprement un gérondif formé d'un nomen actionis en *n* avec la désinence lative *-i*.

Ces noms verbaux en *n* ne s'emploient pas séparément sans la désinence *i*, mais cet *i* disparaît quand l'infinitif prend les suffixes possessifs. Ainsi du thème *mond* « dire » nous avons l'infinitif *mondani*, ou avec les suffixes possessifs *mondanom*, *mondanod*, *mondania* (suffixe de la 3me p. *-ja*, *-je*) *mondanunk*, *mondanatok*, *mondaniok* (suffixe *-jok*), « mon, ton, son, etc. dire », p. ex. *mondanom käll* « j'ai à dire » (mon dire est nécessaire).

En vogoul le suffixe *-nä*, *-ne* forme de règle des noms d'agent et quelquefois des noms d'action ; en syryène-votiaque on a

des noms verbaux (infinitifs et gérondifs) en *-ny*, et *-an*, *-on*. Il y a aussi en suomi des noms d'action formés par le suffixe *-na*, *-nä*, bien qu'à présent seulement dérivés des thèmes onomatopoétiques p. ex. *kohina* « bruit », de *kohi-se* « faire de bruit » ; le suffixe ordinaire formant des noms d'action est le composé *-nto*, *-ntö*.

En tchérémisse le suffixe *n* forme le nom du préterit (nomen acti avec sens actif), qui se forme en suomi par le suffixe composé : *-nut*, *-nüt*.

C'est le même élément démonstratif *n* qui sert de suffixe (*-n*, *-ń*, *-ne*, *-in*, *-ine*) pour former des noms du possesseur et de qualité en vogoul, ostiaque, esthonien, mordvine et tchérémisse, qui s'explique de son sens primitif : « auprès de — ou par trope — semblable à, en qualité de », en vertu duquel il devint le suffixe casuel du possessif et du prédicatif. Par ex. vog. *uosin* « appartenant à la ville » (städtisch) de *uos* ville, vog. *kaven*, ost. *kevin* pierreux de *kav*, *kevi*, esth. *magine*, montagneux de *mägi*.

Quant aux langues de la branche altaïque l'élément démonstratif du type *n* y est également employé de la même manière. En mongol et mandchou il forme nomina actionis, en tatare (de Kasan) le suffixe *-an*, *-än* forme les noms du préterit (nomen acti) et noms de qualité, et en turc-osmanli noms d'agent (part. du présent).

Ce sont à peu près les mêmes fonctions que remplit l'élément du type *n* dans les langues indogermaniques. Il y forme un grand nombre des noms verbaux, nomina agentis, participes ou adjectifs et infinitifs ou nomina actionis et acti (1). Il est entre autres vraiment surprenant de voir que c'est au fond le même élément par lequel on forme et dans les langues germaniques (**ono*) et en magyar (*ni*) l'infinitif, c.-à-d. le substantif verbal servant d'infinitif ; et d'autre part que dans les langues indogermaniques c'est aussi l'élément du type *n* (*-no*, *-ino*), qui forme les noms du possesseur et de qualité (cf. φηγ-ινος, *Romā*

(1) Cf. Brugmann, *Grundriss*, II, 130-153.

nus, ahd. *guldīn*, allem. *golden*), que nous voyions ci devant en même fonction dans les langues ouraliques.

Même dans les langues sémitiques trouve-t-on un suffixe d'une forme et d'une fonction semblable ; c'est le suffixe *-ān*, par lequel on forme des substantifs verbaux ou nomina actionis (infinitifs noms abstraits) et des noms de qualité (adjectifs) (1).

III. L'élément démonstratif du type *l*.

A. *L'élément* l *thème adverbial.*

L'élément démonstratif du type *l* ne sert pas de thème pronominal dans les langues ouraliques — quant aux langues altaïques on la trouve dans le pronom démonstratif du turc-tatare *ol* (*ul*) (qui varie dans les cas obliques avec le thème *on*) usité aussi pour pronom personnel de la troisième personne, — mais on y trouve un nombre d'adverbes de lieu du type ^{e}l, l^{e}. Ces thèmes adverbiaux localo-démonstratifs semblent être des formes parallèles, qui dénotent par la variation des voyelles des directions différentes ou même contraires, tout comme les parallèles vocaliques de l'élément t^{e} distinguent entre le prochain et l'éloigné.

Les formes parallèles de l'élément démonstratif du type *l* sont les suivantes :

En magyar : *al* « partie inférieure, ce qui est en bas », d'où sont formés les adverbes et postpositions *alatt*, *alul* (locatif) « dessous, en bas », *alā* (latif) « sous », *alōl* (ablatif) « de dessous » ; — **ol-* démonstratif, qui ne se trouve que dans la forme ablative *ōta* (pour **ol-ta*) « depuis, dès » ; — et adv. *le* (latif) « en bas ».

En syryène : *ul* (*uu*) « partie inférieure », en illutif *ulä* « sous » inessif *ulyn* « au dessous » etc. ; — *jyl* et *vyl* « partie supérieure » illatif *jylä*, *vylä* « sur », inessif *jylyn*, *vylyn* « au dessus » etc. — *Yl* (*yy*), « ce qui est lointain », illat. *ylä* « ad locum remotum » inessif *ylyn* « in loco remoto ».

(1) Cf. Barth, *Die Nominalbildung in den Semit. Sprachen*. 316, 343. 431.

En tchérémisse les thèmes d'adverbes et de postpositions : *lüv-* (*liv-*) « partie inférieure » ; — *li-* « ce qui est prochain ; — *lo-* « moyen » ; — *väl-* (*vil-*) partie supérieure » ; — *ül* « partie inférïeure ».

En suomi se trouvent les racines parallèles : *al*, *ul*, *ül*, et *li*, *lī*, *luo*. De la racine *al* « partie inférieure » se dérivent entre autres *ala* « lieu inférieur, fond » ; *al-ku* « commencement, origine », *alla* (locatif) « au dessous », *alle* (allatif) « sous », etc. — de *ul* « partie extérieure », *ul ko* « qui est dehors », *ul-ompa* (compar.) « plus dehors » (in exteriori parte), — cf. esth. *ula*, *ulu* « extra » ; — de *ül* « partie supérieure » : *üle*, *üli* « supérieur », *üllä* (adessif locatif) « dessus », *ülle* (allatif) « sur », *ûltä* (ablat.) « de dessus » ; — de *li* : *like* « proche, proximité » ; — de *lī-* : *līka* « qui est auprès de quelque chose » p. ex. *līkanime* « cognomen » ; — de *luo* (1) « ce qui est proche » : *luoksi* (*luo*) « ad propinquitatem alicujus rei », *luo-na* (locat.) « in propinquitate a. r. » *luo-ta* (ablat.) « e propinquitate a. r. »

On voit donc que l'élément *l* doit avoir d'origine un sens localo-démonstratif tout général, qui devient déterminé et spécifié par la vocalisation ; celle-ci peut être née dans beaucoup de cas d'une pure différenciation phonique, ou quelquefois de la combinaison de l'élément *ᵉl*, *lᵉ* avec d'autres éléments.

Dans les langues indo-germaniques l'élément démonstratif *l* ne se trouve que rarement comme thème p. ex. dans le gr. ἄλ-λος, lat. al-ius, al-ter (peut-être aussi dans le latin *ōlim*, *ollus*, (2) *ille*, *ul-tra*, qui sont d'une étymologie incertaine), mais nous le trouvons plus féconde dans les langues sémitiques, où il forme l'article de l'arabe *'al* et de l'hébreux *hal*, puis le thème du pronom démonstatif en assyrien *ullu*, dont les autres idiomes ne font usage que dans le pluriel (hébr. *'ēl*, *'ēlleh*, arab. *'ula*).

(1) Kellgrén (Grúndzüge d. finn. Sprache p. 51) et d'après lui Fréd. Müller (Grundriss. II. 2ᵉ partie p. 204) pensent que le suffixe *-l* se dérive de *luo* « proximité », mais il est évident que *luo* est de même une forme parallèle de l'élément localo-dém. *l* comme l'est *tuo* de l'élément du type *tᵉ*.

(2) Cf. V. Henry, Précis de grammaire comparée, IV, éd. p. 258.

B. *L'élément démonstratif du type* l *en suffixe casuel.*

L'élément dém. *l* peut aussi bien que ses synonymes localo-démonstratifs *t* et *n* former des suffixes dénotant les relations casuelles ; en premier lieu celles du lieu.

En magyar nous en avons le suffixe de l'essif ou prédicatif : *-ul*, *-ül* (ou *ūl*, *ǖl*). Budenz et Simonyi pensent que ce soit un suffixe complexe, à cause de la voyelle de liaison *u*, *ü* (*ū*, *ǖ*), mais il est très facile d'en donner l'explication. On suppose, et avec beaucoup de raison, qu'en magyar anciennement — dans les temps préhistoriques — la terminaison des thèmes était de règle une voyelle, qui maintenant est disparue. Mais cette voyelle devait avant de tomber entièrement n'être qu'une voyelle très brève à peine perceptible, et à cause de cela indéterminée ; d'où il suit que devant les suffixes casuels elle s'accommoda à la nature de leur son initial. Or la voyelle la plus homogène au son *l* c'est *u* (*o*) *ü* (1). Il est donc tout naturel que cette voyelle à peu près muette prit devant le suffixe *l* le son *u*, *ü* (2).

Il n'est pas à douter que le suffixe du prédicatif ou essif : *-ul*, *-ül* s'est développé d'un locatif, tout comme en suomi le locatif en *n* est devenu le signe du prédicatif. Ce suffixe a de fait dans quelques adverbes conservé son sens primitif d'un locatif par ex. dans les suivants : *közä-l* (où nous le trouvons dans sa

(1) P. ex. *haut* du lat. *altus ;* en serbocroate le *l* final devient *o*, en slovène *u*, p. ex. *bio*, *biu* = *bil* (été) ; magyar. dial. *auma*, *aoma* = *alma* « pomme ». Dans le dialecte transdanubien du magyar on entend devant le *l* des suffixes formant des verbes *-ol*, *-el*, *-öl* de règle, *u*, *ü* ainsi *gondul-ok rändül-ök* au lieu de *gondolok*, (je pense) *rändelek* (j'ordonne).

(2) La voyelle *u*, *ü* de ce suffixe est quelquefois longue dans sa prononciation, — comme on l'écrit aussi souvent, — mais de règle elle est brève ; la longueur se peut bien expliquer par l'influence du *l* final ; en effet la voyelle du suffixe verbal *-ul*, *-ül* peut également être brève ou longue, quand ce suffixe est final ou suivi d'un suffixe commençant par une consonne, mais elle est toujours brève quand le suffixe *ul*, *ül* est suivi d'un autre commençant par une voyelle p. ex. on peut dire *fordul* ou *fordūl* (il se tourne) *fordultam* ou *fordūltam* (je me suis tourné), mais on dit toujours *fordulok* (je me tourne), *fordulat* (tour). Tout cela montre que la longueur n'est pas organique.

forme pure) proche, *tāv-ol* « lointain », *bäl-ül* « dedans », *al-u* « dessous », *äl-ül* « devant », *hāt ul* (de *hāt*, dors) « arrière ».

Ajouté aux substantifs notre suffixe forme le prédicatif ou essif, qui se traduit par « en, comme, pour, en qualité de », p. ex. *ajāndēk-ul*, « en présent », *ämlēk-ül* en « souvenir » *sabāl'-ul* « pour règle », *ok-ul* « pour raison » ; ajouté aux adjectifs il en forme quelquefois des adverbes, remplaçant ainsi le suffixe commun formant des adverbes *-n* ; ainsi on dit toujours *jō-l* « bien », *ross ul* « mal », en d'autres cas les deux formes s'usent également p. ex. *konok-ul* ou *ɀonokan* « opiniâtrement » *iāmborul* ou *jāmboran* « pieusement ». Tout cela montre que les éléments *n* et *l* sont des vrais synonymes.

Quant aux autres langues de la branche ouralique nous trouvons en syryène plusieurs suffixes casuels combinés, comme il semble, avec l'élément démonstratif *l*, ainsi le suffixe du datif *-ly*, et de l'allatif *-la'ᶫ*.

En lapon il y a un grand nombre de locutions adverbiales, dans lesquelles la désinence *-l*, souvent combinée avec *-t* ou *-n*, n'est qu'un reste d'un locatif en *-l*. P. ex. *païjel* « au dessus » de *païje* « partie supérieure », *mečel*, *mečen*, *mečelen* « à part de » de *meče* « lointain », *lullel*, *lullelen* « en orient » de *lulle* « orient ».

En suomi le *l* du locatif ne se trouve que dans des suffixes casuels composés ; il y forme la base des suffixes des relations extérieures c.-à-d. de l'adessif *-lla*, *-llä* pour **-l-na*, **l-nä*, de l'allatif *-lle* (*n*) pour *l-hen* et de l'ablatif *-l-ta*, *-l-tä*.

En tchérémisse il forme, quelquefois combiné avec l'élément *n*, des adverbes d'un sens locatif p. ex. *anz-alna* « devant », *lüvalan*, *lüvalna* « dessous » ; il y a aussi des restes d'un prédicatif en *la*, comme *rusla* « en russe » *mārla* « en tchérémisse ».

C. *L'élément* l *suffixe de formation.*

Dans son caractère purement localo-démonstratif l'élément *l* se présente en suomi comme suffixe (*-la -lä*) formant des noms de lieu, p. ex. *Pāvola* « maison, demeure de Paul », *pappi-la*

« presbytère » (*pappi* « prêtre »), *seppä-lä* « forge » (*seppä* « forgeron »).

En magyar nous en avons les suffixes formant des verbes : *-l* et *-ul*, *-ül*. Ce dernier, qui est pour la plupart dénominal, est dans sa forme identique avec le suffixe du prédicatif et sans doute de la même origine ; il est bien naturel, que le suffixe qui exprime une relation casuelle d'être comme quelque chose puisse servir en même temps de suffixe dénominal ; de fait les verbes formés avec ce suffixe quelquefois ne diffèrent point d'un nom en prédicatif, p. ex. *tārs-ul* peut aussi bien signifier « en compagnon » et « il devient, il se fait compagnon, il s'associe » *dičö-ül* « glorieusement » et « il devient glorifié ». De suite le même suffixe peut aussi des thèmes verbaux former des verbes qualitatifs, qui prennent quelquefois un sens réfléchi p. ex. *jār-ul* « accéder », de *jār* « marcher ». Ces verbes en *-ul*, *-ül*, sont les vrais pendants des verbes factifs en *-īt* (pour -ajt, -ejt) ; comme p. ex. *tan-ul* « discere » et *tan-īt* « docere » *röp-ül* « voler » et *röp-īt* « faire voler », *rēm-ül* « terreri » (devenir effroyé ») et *rēm-īt* « terrere » (effroyer). Tous les deux suffixes s'associent souvent au *-d-* fréquentatif, comme p. ex. *for-d-īt* « tourner » et *for-d-ul* « devenir tournant, se tourner », *moz-d-īt* « mouvoir » et *moz-d-ul* « devenir mouvant, se mouvoir ».

Dans quelques verbes on trouve encore le pur *-l* — surtout en composition avec le *-m*, *-n* fréquentatif — p. ex. *ro-m-l-ik* « devenir détruit » (destrui) auprès de *ro-n-t* « détruire », *öm-l-ik* « s'épancher » *ön-t* « épancher ».

Les fonctions différentes des éléments démonstratifs, dont nous avons étudié ici trois des plus importants dans les langues ouraliques, font un chapitre très instructif du développement et de la vie du langage. Nous n'y avons que signalé les coïncidences — à peine fortuites — des langues indogermaniques et hamito-sémitiques. Cela aussi est une chose qui donne à penser.

Dr Alexandre Giesswein.

LE SCEAU DU SEPTÉNAIRE

DANS L'ÉVANGILE.

Introduction.

Pour comprendre ce travail et tous ses analogues, il faut savoir ou se rappeler que la Kabbale traditionnelle comprend deux parties distinctes : la partie *doctrinale*, dont nous parlons ailleurs, et la partie *symbolique* qui la recouvre, que nous utilisons ici. — La partie symbolique comprend trois espèces de symboles : la *Guématrie* ou Géométrie, le *Notaricon*, la *Temourâh*.

La Guématrie est *numérale*, *formelle* ou *architectonique*. La Guématrie *numérale* est l'explication d'un mot par un ou plusieurs autres de même valeur numérale, les lettres étant prises comme des chiffres. Ainsi, Zacharie (3, 8) le mot germe, SMH = 138 = MNHM, consolateur, car 12×138 forme la grande période des Dix Pères Antédiluviens qui aboutit à NH, Noé le consolateur, germe d'un Nouveau Monde 1656 = 432 TBL, pour les Babyloniens + 000..., (1) = 12×36, et, comme tel, figure du Messie ; ou même seule ment l'explication d'un chiffre par un mot, par exemple (Apoc. 13, 18), 666 = IEFDE 30 + KRIFT 636, Iudah de Karioth, le premier Anti-Christ ; et encore 38 ans = IIL, malade, dit du malade guéri, c.-à-d. du profane instruit (Jean 5).

La Guématrie *formelle* prend pour symbole les affections des lettres hébraïques, écrites majuscules, minuscules, suspendues, défectives, etc. dans le texte sacré. Ainsi Deut. (6, 4), dans la

(1) Voir Solution simple du problème des Antédituviens dans les mémoires de la Société de Philologie de Paris.

profession de foi : « Ecoute, Israel, Iahwéh notre Dieu, Iahwéh est Un, » la dernière lettre du premier mot est majuscule : ummO, ainsi que la dernière du dernier mot : ahD. Le grand O = 70, signifie : Je parle devant les 70 peuples, c.-à-d. devant tous les peuples de la terre ; le grand D = 4, signifie que le Dieu Un est le Dieu des 4 parties de l'Univers, c.-à-d. le Dieu Universel. L'ensemble donne : OD = 74 = DO, science = HKME, sagesse, 73+1, car c'est la Science des Initiés du Dieu Un, c'est la Sagesse dévoilée du Nuage sacré OB = 72+HsD+1, qui n'est que bénignité, qui doit rendre témoignage de Iahvéh à tous les Gentils. Ainsi Science, Gnose, Danth, DoT = 474 = HKMFT, Khakâmôt, la Sophía gnostique.

La Guématrie *architectonique* ou *maçonique* prend pour symbole les mesures des édifices mentionnés dans le texte sacré. Mgr Devoucoux, ancien évêque d'Evreux, a publié un livre intéressant, dans lequel il applique cette méthode aux mesures symboliques des Eglises du Moyen-âge, construites par les Architectes initiés dits *Maçons Francs*.

Le *Notaricon* prend pour symbole les lettres considérées comme telles. Il est *analytique* ou *synthétique*. Le Notaricon analytique consiste à expliquer un mot en prenant chaque lettre comme initiale d'autres mots. Ainsi, on lit (1 Rois, 2, 8) : Schimeï m'a maudit d'une malédiction *violente* : ṄṀṘṠṪ. Ces lettres sont surponctuées intentionnellement ; lisez : *Nôêf*, adultère avec Bath Schéba ; *Moabite*, par Ruth ; *Rôtsèkh*, assassin d'Ouriah, le mari ; *Sôrêr*, tyran ; *Tōêb*, abominable : (Isaïe, 65, 16) : « benedicens se in terra benedicetur in Deo AMN. » Quel est ce Dieu Amen ? C'est AEl Mélek Néémân ; Dieu. Roi fidèle. Ainsi les pères de l'Eglise grecque décomposaient ADAM en Ἀνατολία, Δύσις, Ἄρκτος, Μεσημβρία, et ΙΧΘΥΣ, en Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

Le Notaricon synthétique extrait un mot de plusieurs, au moyen des lettres, soit *initiales* comme dans Genèse (22, 8) : ALEIM IRAE LF = AIL, bélier. Isahaq demande : Où est la victime ? Abraham répondant : Dieu y pourvoira, répond d'une manière occulte : C'est le bélier. — Et dans Deutér. (30, 12) :

« Qui peut nous faire monter au cieux ? MI Iaaléh Lânou Haschâmayim ? MILE, Milâh la Circoncision ; soit *finales*, comme dans Genèse (2, 3) : *bàrA ElohiM laasôT*, l'œuvre que Dieu avait faite en créant = AMT, vérité, car, d'après le Psaume (119, 160) : « Le commencement de ton œuvre est AMT, vérité ; » c.-à-d. toute ton œuvre, A, initiale, M, médiane, T, finale.

La *Temourah* ou Permutation est *simple* ou *alphabétique*. La *simple* n'est qu'une métathèse ou transposition de lettres. Ainsi, Psaume (21, 2) : « Seigneur, dans ta force le Roi se réjouira : IШMH = MШIH, le Messie agira dans la force de ton Nom. Il s'agit donc du Roi Messie ; ainsi, en latin : AVE, Maris Stella... Mutans EVÆ nomen. AVE = EVA L'*alphabétique* prend systématiquement les lettres les unes pour les autres, dans leur ordre alphabétique. Pour cela on divisel'alphabeten deux moitiés, de chacune 11 lettres, soit dans l'ordre *droit*, naturel, L répondant à A, M à B, etc., d'où la série ALBM, etc. ; soit dans l'ordre *inverse*, T répondant à A, ш à B, etc., d'où la série ATBШ, etc. Ainsi ШШK = BBL, Sésak = Babel.

Nota. Pour que les non hébraïsants puissent comprendre, nous remplaçons les lettres hébraïques par les lettres latines primitivement correspondantes, autant que possible ; d'où
cet alphabet : A B G D E F Z H Θ, I K L M N σ O P
ces valeurs : 1 2 3 4 5 6 7 8 9, 10 20 30 40 50 60 70 80
S, Q R Ш T.
90, 100 200 300 400. Lettres longues : K 500, M 600, N 700, P 800, S 900.

Nous ne parlons, que pour mémoire, du symbolisme *historique*, commun aux Israélites et aux chrétiens

AMN est un bon exemple de Kabbale symbolique, car 1° AMN = 91 = MLAK, ange ; 2° AMN = NAM, parole = MAN, négateur, vase = MNA, compter ; 3° AMN = Adonaï Mélek Néémân.

La Guématrie est, de fait, une des clefs de la Bible. En effet, saint Jean, l'ami intime de Jésus, le dépositaire spécial de sa pensée, et son secrétaire dans l'Apocalypse, dit textuellement

(13,18) : « La Bête fera en sorte que personne ne puisse acheter ou vendre (c.-à-d. enseigner), s'il ne porte le *caractère* (AFT = 407 = 1 + TF = 406, le tau, le signe) ou le *nom* (nom ɯM = 340 = σP nombre) ou le *nombre* de son nom. Voici la *Sagesse* (la *Khokmah* des Kabbalistes). Qui a l'*Intelligence*, (leur *Binah*) *calcule le nombre de la Bête*, car c'est un nombre d'homme, et ce nombre est 666. »

C'est dire clairement que, pour trouver ce nom caché, il faut recourir à la Guématrie numérale, c.-à-d. à l'art symbolique de la Mystique secrète, de la Kabbale, dans l'esprit du Sépher Ietsirâh, art par lequel un nom est dévoilé par la valeur chiffrée des lettres qui le composent, soit en hébreu, soit en grec ; en hébreu surtout, car c'est dans cette langue que pensaient et qu'écrivaient les Initiés israélites. Devant le dévoilement partiel des Israélites chrétiens, on a même revoilé par des mots grecs hébraïsés, p. ex. Sandolphone, voix de la Sardate, c. à d. de l'Orient, car ONDL = 144 = QDM, Orient, et PFN = 136 = QFL, voix, et Meta-throne, près du throne divin, c'est Schaddaï ! car MΘΘREN = 314 = IIIDI. Et, de fait, l'on a trouvé NRFN 306 + QσR 360 = 666, le César Néron, le premier grand persécuteur des Chrétiens. Or l'art qui consiste à mesurer les noms, à les lier au sens symbolique des nombres formés par les lettres, c'est le mystère des 32 *Voies de la Sagesse*, c.-à-d. des 22 lettres de l'alphabet hébraïque, combinées avec les 10 premiers nombres, types de tous les autres.

Le livre *Ietsirah*, ou de la Formation, livre écrit dans le style de la *Mischnah* et qui pourrait être de R. Akiba, c.-à-d. du I[er] siècle de l'ère chrétienne, débute textuellement ainsi : « Par les 32 Voies admirables de la Sagesse, Jah, Jahwéh Sabaoth, le Dieu d'Israël, le Dieu vivant, et le Roi de l'Univers, le Dieu clément et miséricordieux, élevé et sublime, l'Habitant de l'éternité, haut et saint, a sculpté son Nom (ɯM = 340 = σPR) par les trois numérations : le nombre, le numérateur, et l'énuméré. » c.-à-d. avec le *nombre* arithmétique, avec le *caractère* alphabétique qui sert à l'exprimer,

avec le *nom* dans lequel le nombre et le caractère sont combinés. Le même livre de Kabbale dit, en effet, que les 32 Voies de la Sagesse, ce sont les 10 numérations, les 10 Ordres de création et les 22 lettres, à l'aide desquels se résoud la redoutable question de la Sagesse des Noms divins, méditée par l'Intelligence.

Si la Sagesse a 32 voies merveilleuses, l'Intelligence possède 50 portes, c.-à-d. 50 dizaines ou 500, nombre qui, ajouté aux 32 voies, donne 532 = BTOIN bath aïn, la fille de l'œil, la contemplation, et BT QL, bath kôl, la fille de la voix, la prédication, l'enseignement. Or. la fille de l'œil indique la tradition *des figures et des symboles*, comme la fille de la voix indique la *parole* qui révèle le sens de ces figures et de ces symboles. Nous retrouverons ailleurs ces deux lles, dans la scène du Tabor. En outré, 532 est le nombre des années dont se compose l'un des principaux cycles pascals, car il naît de 28, cycle solaire × 19, cycle lunaire.

Pour comprendre le mystère des 50 portes, il faut recourir à la *Temourah* ou métathèse, c.-à-d. à la rotation des lettres qui fait découvrir le sens caché d'un mot. Or le mot porte se dit, en hébreu, schaar, ШOR = 570 = OuR, âsâr ou éser, dix (= ôscher, richesse.) *Porte* signifie donc *dizaine* ; 50 portes, ce sont donc 50 dizaines, 500 = ШR, sar, prince, l'ange des divines mesures, Métatrone, MΘΘRFN = 314 = ШDI, Schaddaï, le Tout-Puissant, dont il est le serviteur. C'est de lui que l'Exode dit : « Voici que j'envoie mon Ange, (MLAKI = MIKAL Mikael), pour aller devant toi... Ecoute sa voix ;... mon Nom est en lui ; » Schaddaï en Métatrône, le Prince de la Face, d'où : 314 + prince, ШR 500 + ES, l'article + face, PNIM 180 = 999 = ШR 500 + SBAFT 499, le Chef des Armées dans les trois mondes symbolisés par les 9 unités, les 9 dixaines, les 9 centaines, qui correspondent aux trois triades du système de Sephiroth. Le nombre nom, 340, c'est le double nom divin ШDI 314 + 26 IEFE, Schaddaï Iahwéh. Si nous ajoutons E = 5, nous trouvons M'ШE = EШM = EσPR = 345 = AL 31 + ШDI 314, c.-à-d. encore = ШILE. Ce fait

prouve que Moïse, le Nom, le Nombre, El Schaddaï et Schiloh sont en rapport intime et constant.

Moïse, qui a symbolisé la perfection de la connaissance dans la pierre mystérieuse *Toummim*, TMIM = 490 = 49 × 10, n'a pu parvenir qu'à cette 49e porte, celle d'AL HI = 49, El khaï, le Dieu vivant. De même qu'il était réservé à *Iehôschou*, IEFШFO = 396 + 1, de faire entrer le Peuple de Dieu dans la Terre promise ; de même il était réservé à *Iêschou*, IШFO = 386, (= LШFN, lâschôn, langue = lèvre, parole, ШPE, 385 + 1), dont le nom est la contraction de celui du premier, de révéler la Sagesse et le sens des Noms divins. *Iehôschou* était fils de Noun, N = 50, c.-à-d. du poisson, symbole de l'Intelligence, et *Iêschou* a été symbolisé par le Poisson, Noun. Or, d'après le livre *Tenoumah*, la figure de la lettre Noun se rapporte à *Binâh*, l'Intelligence, à cause de la 50e porte. Le psalmiste avait dit : « Voici la porte de Jahwéh ; les Justes y entreront. Je te remercie de ce que tu m'as châtié, mais tu es devenu mon Salut, ma *Ieschouâh*, IШFOE = 390 + 1. Dans la Genèse (49, 10), on lit ce passage difficile pour les profanes, clair pour les Initiés : *Iâbô Schîlôh*, Veniet Proles ejus, c.-à-d. IBA 13 + ШILE 345 = 358 = MШIH, le Messie, encore indiqué par le bon serpent NHШ = 358 = HШN, le Rational. Quel est le Messie ? Réponse : *Schîlôh, Welô Yiqqehath 'Ammim*, en écriture consonaire *ш*ILE, *F*LF *I*QET *O*MIM, mots dont les initiales montrent IШFO = Iêschou. Schilôh peut aussi être pour Schilôn, Proles magna, comme Schelomôh pour Schelomôn, Pacifique (Frédéric) *'ôh* pour *ôn*, étant un suffixe de grandeur. Qu'est encore Schîlôh ? ШILE = 345 = EσPR, le chiffre, EШ M le nom par excellence, préfiguré par celui de Moschéh. MШE = 345 = 12 en petit nombre, le libérateur, et par celui de la gemme Schoham, ШEM = 345, l'onyx ou sardonyx, et ce nom est celui de l'unité par l'amour : AHD = 13 = AEBE, c.-à-d. 12 + 1. Le vers complet porte : OD 74 (+ KI 30) + IBA 13 + ШILE 345 = 432 = TBL, le monde, l'éternité ; ce Schiloh, c'est donc le Messie cosmique, éternel, MШIH 358 + OD 74 = 432. Ecrivons Messie éternel, primor-

dial, Orient ; MШIH 358 + QDM144 = 502 = BШR, incarné, nous trouvons, en ajoutant le nom du Sauveur, ci-dessus trouvé, IШFO = 386, le nombre significatif 888 = ΙΗΣΟΥΣ ; c'est donc Jêschou qui est le Messie Orient, Adam Kadmôn incarné.

La 50[e] porte est celle qui unit la Sagesse à l'Intelligence, *Khokmâh* à *Binâh*, c.-à-d. 32 à 500 = 532 = ШR 500, Sar + KBFD 32, Kâbôd, prince de gloire. Quel est ce prince de gloire ? C'est Dieu dans les armées : AL 31 + B 2 + SBAFT 499 = 532. Le cœur, Lêb, LB = 32 voies, et le poisson, N = 50 portes ; total 82 = LBN, Blanc, le bon Laban, symbole de la Lumière révélée dans une conscience pure, blanche. Aussi le Cœur du Poisson (= 532) joue-t-il un rôle important dans l'histoire symbolique du jeune Tôbiâh = 32 = ΘΒΙΕ, Dieu Bon.

Le mystère de cette porte se dévoile, au point de vue judéo-chrétien, en complétant la Guématrie et la Temourah par le Notaricon. Lisons le nom de Jêschou, dans sa plénitude, d'après les règles du Notaricon, nous obtenons : IED 20 + ШIN 360 + FIF 22 + OIN 130 = 532. Contrôlons ce résultat.

Le psalmiste, après avoir dit que la Porte destinée aux Justes est celle du Salut : IШFOE, ajoute : « la Pierre que les Architectes ont rejetée, est devenue la Pierre (fondamentale) de l'Angle, *Eben Pinnâh*. Or ABN = 53 = IШFO, calculé, mesuré d'après le nombre ordinal : I 10 + Ш 21 + F 6 + O 16 = 53 = GN, *gan*, jardin. La Pierre de l'Angle, ABN 53 + PNE 135 = 188 = GN 53 + QEL 135, *gan kahal*, jardin doctrinal de l'église.

Contrôlons ce nouveau résultat. Le psalmiste a aussi chanté la pierre Sour, le roc SFR = 296 (= RFS, Rous, courrir) ; (18, 46) : « *Khaï-Iahwéh, oubârouk Souri ; Weyâroum Elôhê Yischeï !* Vive Jahwéh et béni soit mon Roc ! et soit exalté le Dieu de mon salut ! IШO = 380 + I 10 = 390 = ШMIM, les cieux. Or le mot *Sour* est trois fois répété dans ce psaume, d'où 296 × 3 = 888, le nombre du nom grécisé de Jêschou, ΙΗΣΟΥΣ. Ce nombre est encore connu par ailleurs dans l'A. T.,

car il ressort 1° directement du nom de Nokhet de ceux de ses deux fils bénis, Schem et Japheth : NH 58 + ШM 340 + IPT 490 = 888 = *Késcheth*, arc, QuT 800 + *khaf*, pur, HP 88, arc pur de la vie, en opposition avec Kham, le fils impur HM = 48 qui + 1 = 49 MHA, frappé, brisé par le Dieu Vivant AL HI = 49, irrité. — 2° La Merkabâh, le char d'Ezechiel RKB = 222, possédant 4 faces, équivaut à 4 chars ; d'où 4 × 222 = 888. 3° Du titre de fils de Noun, fils du Poisson, donné au successeur de Moïse. En effet, écrivez, d'après les procédés des Kabbalistes : Fils, NIN 110 + N 50, en petite valeur + F 6, en petite valeur + FIF 22, en valeur étendue + N final 700, en grande valeur = 888. Jehôschou ben Noun est donc un symbole des deux valeurs du nom de Jêschou, 532 et 888. Donc le symbole du Poisson et celui du cycle pascal sont des symboles traditionnels du Sauveur. Aussi trouve-t-on des psautiers du Moyen-âge dans lesquels le mystère de l'Eucharistie est représenté par un Poisson dans la Cène. Nous verrons plus loin la justification de ce symbolisme, puisé dans l'Evangile même.

Le nombre 888 était connu des auteurs du Récit symbolique de Tobiah, reçu dans le Canon par les chrétiens, car on lit ce fait étrange (VI, 8) que la Fumée du Foie de poisson brûlé, chasse les démons. Or brûler, BOR 272 + Foie, IFTR 616 = 888 ; c'est pourquoi cette Fumée, OШN 420 = fuir NFS 116 + démon, ШD 304. Or 616 + 50 le poisson = 666, le foie du poisson. Ajoutons le Poisson ENFN = 111 = ALP, chef, docteur, nous trouvons 999, le Chef des armées célestes, le Prince des Faces, Méta-trone Schaddaï, c.-à-d. Mikâêl, MIKAL, 101 qui + lier AσR 261 + ШD 304 = 666 = Misraïm MSRIM 380 + d'en haut MMOLE 185 + 101. Le Sched ainsi mis en fuite et lié en Haute Égypte, c'est un démon d'année, Aschmodaï, car AШMDI = 355 = ШNE, année ou AШMFDI = 361 = 19 × 19 = GFI, peuple ; DIE, dayyâh, milan, vautour ; ΘBH, tuer ; IDE, lancer, et, dans le bon sens, BΘH, confiance. Aussi Aschmodaï porte-t-il la dévastation dans son nom, de *Schâmad*, dévaster = 344, ШMD. Tobiah = 32, est l'initié aux 32 Voies

de la Sagesse, et aux 50 Portes de l'Intelligence, aussi Raphaël, son ange initiateur, lui dit-il enfin, (12, 7) : « Il est bon de cacher le Secret royal, (le SFD = 70, de Initiés) ; il est glorieux de révéler et de confesser les œuvres de Dieu. »

Le nombre ordinaire du nom de Jêschou, 386 (= ШFP, tendre des embûches, des pièges, en serpent. NHШ = 358 = MШIH, Messie), se trouve lui-même dans l'A. T., par ex. dans ce texte (Genèse, 2, 8) : Plantavit Iahweh Elohim hortum in Voluptate, c.-à-d. FIΘO 95 + IEFE, 26 + ALEIM 86 + GN 53 + BODN 126 = 386 = IШFO. Si nous ajoutons : ex Oriente, c.-à-d. a Principio, nous avons MQDM 184, total 570 = ШOR, porte, qualification du Sauveur, qui indique un mouvement centrifuge ; si, transformant ce mouvement en mouvement centripète de retour, nous écrivons : in Oriente, c.-à-d. in Principio, BQDM 146, nous obtenons le total 532 = IШFO développé, qui opère ce mouvement.

Le nombre 386 se trouve aussi dans l'histoire symbolique de l'Initié Tôb-iâh = 32, qui × 10 Sephiroth = 320, lequel + 1, l'ensemble = 321 = MRPA, la guérison opérée par RPAL, l'ange initiateur. Or 321 + 65 ADNI = 386, la cure du Seigneur. Il s'agit de la guérison des yeux de Tobiah, pour qu'il puisse enfin contempler la fille de l'œil ; or les deux yeux, lus ainsi, en plein : OIN 130 + OIN 130 + IFD 20 + NFN 106 = 386. Le médicament mystique fut le cœur LB 32 + du poisson lu en plein : N 50 + NFN 106 + N final 700 = 856 ; total 888, chiffre encore trouvé ainsi : 386 + 146 QEM, surgere = 532, qui + Sôkêl, ШFKL, l'intelligent = 356 = EANШ, l'homme = ENШA, élevé à l'initiation, donne 888 nombre du travail spirituel et fécond du Véritable Initié, opposé à 666 = IFTR 616 + N 50 le foie du Poisson qui chasse le résultat de 666, le travail matériel et infructueux du profane, ou du mi-initié, en l'initiant complètement. Nous ne pouvons mieux terminer qu'en répétant cette sage remarque du Talmud : « Des paroles de la Kabbale on ne peut tirer des paroles de la Torah : » c.-à-d. la Kabbale donne la clef des sens multiples et profonds de la doctrine de Moïse ; mais, des paroles, des résultats de la Kabbale, on ne saurait tirer de nouvelles doctrines, de nouveaux dogmes : on ne peut que mieux comprendre les anciens, et les développer.

MADJAPAHIT ET TCHAMPA.

(*Suite et fin.*)

Si la date de sa naissance n'est pas encore connue, la date de sa mort ne fait aucun doute ; elle est fixée d'une manière absolument certaine, et ces mots du *Tchondra Sangkala* (énigme de la date) l'ont, pour ainsi dire, incrustée dans la mémoire des Javanais :

Sirna hilang kerta ning boumi.
Est détruite, anéantie la prospérité du pays !

Ces mots ont pour valeur numérique 1400 (de l'ère Saka) qui correspond exactement à l'année 1478 de notre ère. Voici l'explication qu'en donne l'abbé Favre, dans une note au bas de la page 5 de son *Dictionnaire javanais-français :*

« Les Javanais ont dix listes de mots dont chacune répond à un chiffre. Lorsqu'ils veulent indiquer une date, ils prennent dans ces listes des mots qui, par leur valeur numérique, indiquent la date désirée, et qui, par leur sens littéral, font connaître le fait dont on a voulu donner la date : par exemple, ils indiquent la date de la destruction de Madjapahit par les mots :

Sirna ilang kerta ning boumi

dont le sens littéral est : détruit et perdu a été l'œuvre (la gloire) du pays (1).

(1) A cette traduction du *sangkala* commémoratif de la destruction de Madjapahit, nous préférons celle donnée postérieurement par M. Veth, de Leyde, l'auteur du magistral ouvrage intitulé : « *Java* ». Cet illustre savant vient d'être enlevé à la science et à son pays, au moment même où j'écris ces lignes. La traduction qu'il a donnée du *sangkala* est celle-ci : « *Est détruite, anéantie, la prospérité du pays !* » (Voir : *Java*, t. I, p. 510, par le Dr Veth.)

« Or on peut voir dans le *Dictionnaire*, au mot *sirna* : (sengk, zéro), c'est-à-dire que la valeur numérique de ce mot est zéro. Il en est de même de *ilang* ; *kerta* répond à quatre, et *boumi* à un. Ces quatre mots répondent donc aux quatre chiffres 0041, qui étant lus de droite à gauche, indiquent l'année 1400, comme date de la destruction de cette capitale et de l'empire. »

TCHAMPA.

Le nom de *Tchampa* est encore plus ignoré en Europe que celui de *Madjapahit*, et l'on peut dire avec L. Delaporte, l'auteur du *Voyage au Cambodge*, que la presqu'île indo-chinoise était restée inconnue jusqu'à nos jours.

Je n'ai point la présomptueuse pensée d'éclairer toutes les obscurités qui couvrent l'histoire du *Tchampa*, je veux simplement donner ici quelques renseignements utiles, et surtout mettre au grand jour un document important, de provenance malaise, tout un chapitre de la Chronique nationale des Malais, le *Sadjarah Malayou*, exclusivement consacré aux rois du *Tchampa*.

Le nom de *Tchampa* (چمڤ) est malais, hindoustani et sanscrit. On l'écrit *Tchampâ* en hindoustani, et *Tchoumpa* en sanscrit. C'est le nom d'un arbuste que les naturalistes appellent *Michelia Champaka*, et qui donne une belle fleur jaune et d'une odeur suave.

Selon toute vraisemblance, les habitants du royaume de *Tchampa* furent une colonie d'origine malayo-javanaise, qui s'implanta dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, d'abord sur le littoral de la basse Cochinchine, et de là dans le Cambodge. Cet établissement dans l'Indo-Chine d'étrangers insulaires, si différents par la langue, la religion et les mœurs des peuples de l'Annam et du Tonquin, fut combattu à outrance

pendant des siècles surtout par les Annamites. « Pendant cinq cents ans, du Xe au XVe siècle, dit M. Aymonier, les Annamites eurent pour objectif la conquête du *Tchampa*. Ayant enfin réalisé cette conquête, ils assimilèrent énergiquement les vaincus, du XVe siècle à nos jours. Le *Tchampa* qui avait dominé sur une grande partie de l'Indo-Chine, finit par être vaincu, démembré, à peu près anéanti par les Annamites, en 1471 de notre ère ». Ce grand fait historique précéda donc de sept ans seulement, la destruction de *Madjapahit*. Truong-Vinh-Ky, l'auteur d'un *Cours d'histoire annamite*, publié à Saïgon en 1875, rapporte « qu'en cette année 1471, le roi de l'Annam profitant des querelles intestines auxquelles le royaume de *Tchampa* était en proie, investit la capitale avec une armée formidable, la prit d'assaut, passa quarante mille hommes au fil de l'épée, fit trente mille prisonniers, et réduisit le royaume à un état de faiblesse et d'impuissance dont il ne se releva plus jamais. »

Au moment où la France fondait sa colonie d'Extrême-Orient, un de nos compatriotes, Alexandre-Henri Mouhot, né à Montbéliard, venait d'appeler l'attention sur cette contrée, jadis le siège d'une civilisation brillante. A Londres parut en 1864, trois ans après sa mort, un livre des plus intéressants intitulé : *Travels in the central Parts of Indo-China, Siam, Cambodia and Laos*. C'est l'œuvre consciencieuse d'un naturaliste français qui, pendant les quatre dernières années de sa vie (1858-1861), put explorer toutes ces contrées, grâce aux subsides et aux encouragements des Anglais.

Mouhot attribue nettement une origine malaise aux habitants du *Tchampa*, il s'exprime ainsi :

As for the Malays, or Thiâmes, as the Cambodians call them, they are the same as the ancient Tsiampois ; but these, whence came they? What is the origin of this strange people. whom the conquests of the Annamites drove back, doubtless from the south of Cochinchina to Cambodia, but who form alliances with neither of the races whose country they share, and who preserve their own language, manners

and religion? These singular people have retained none of the power ascribed to them by ancient tradition, according to which they have held sway over Cambodia, Cochin China, Tong King, and even Pegu, as far as the province of Canton. Their governor has to pay a small tribute, but remains as much ruler over his own people as before the conquest. »

Plus loin (t. II, pp. 33 et 34), Mouhot revenant sur ce sujet qui l'intéresse vivement, même au milieu de ses recherches sur l'histoire naturelle, dit, en parlant des Thiâmes ou Isiampois (*sic*) :

« They themselves declare that their present religion was brought to them *from Malaisia,* that priests still come to them from thence and visit them from time to time. The Thiâmes must formerly have occupied several important districts in Cambodia, principally on the banks of the tributary of the Me-Kong. Thus, on the shores of *Touli-Sap*, or the great lake, not far from Battambong, is a place called *Campong Thiâme.* More to the south is an island called Island of Thiâmes. According to tradition, the whole banks of the river, as far as Penom-Penh, were formerly inhabited by these people. »

Un autre Français, le lieutenant de vaisseau *Moura,* dans le tome I de son livre intitulé : *Le royaume de Cambodge*, a donné un tableau synoptique d'environ cent cinquante mots usuels, qu'il a recueillis dans le Cambodge même. Ce sont tous des mots purement malais, ainsi que je vais le montrer. Pour cela faire, il suffira d'écrire en regard les mots malais de même signification, et malgré la différence d'orthographe dans la transcription en caractères latins, ce fait apparaîtra évident à tous les regards.

Faisons observer tout d'abord que dans les mots cités par Moura, la voyelle *u* doit se prononcer *ou*, qu'en malais *g* a toujours le son dur de *gue*, et que *s* ne se prononce jamais comme *z*.

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS AU CAMBODGE (D'APRÈS MOURA).	MALAIS PUR	OBSERVATIONS
Acheter.	Bli.	Beli.	
Aimer	Rase.	Kaséh.	
Aller.	Porgi.	Pergi.	
Appeler.	Pangal.	Panggil.	
Arbre.	Puhon caju.	Pohon kayou.	
Autrefois.	Dihullu.	Dehoulou.	
Avoir peur.	Tacot.	Takout.	
Bambou.	Bulo.	Boulouh.	
Bananier.	Pucoc pisang.	Pokok pisang.	
Beau.	Bay.	Baïk.	
Beaucoup.	Bonhac.	Bañak.	
Blanc.	Pute.	Poutéh.	
Bleu.	Bierru.	Birou.	
Bœuf.	Lambu.	Lêmbou.	
Boire	Minom.	Minoum.	
Bois à brûler.	Caju.	Kayou.	
Bon.	Bay.	Baïk.	
Bouche.	Mulot.	Moulout.	
Buffle.	Korbou.	Karbau.	
Canard.	Itec.	Itek.	
Casser.	Pata, pacha.	Patah, petchah.	
Cerf.	Ruso.	Rousa.	
Chat.	Cucheng.	Koutching.	
Chaud.	Panas.	Panas.	
Cheval.	Cudo.	Kouda.	
Chien.	Anjeng.	Andjing.	
Ciel.	Langet.	Langit.	
Cire.	Lilén.	Lilin.	
Cocotier.	Pucoc kalopo.	Pokok kalapa.	
Comprendre.	Dongor bule.	Bouléh dengar (?).	Pouvoir entendre.
Corps.	Diri.	Diri.	
Coton.	Capas.	Kapas.	
Demain.	Bisoc.	Besok.	
Demander.	Mintac.	Minta.	
Descendre.	Turon.	Touroun.	
Dieu.	Nabi.	Allah.	*Nabi* ne signifie pas « Dieu » mais bien « prophète ». C'est une erreur évidente.
Doigt.	Jari	Djari.	
Donner.	Bri.	Bri.	
Dormir.	Tidor.	Tidor.	
Eau.	Ayor.	Ayer.	
Église (temple).	Musjet.	Mesdjid.	En français : « mosquée »
Éléphant.	Gojea.	Gadjah.	
Enfant.	Budeac.	Boudak.	
Entrer.	Masoc.	Masok.	
Épouse.	Bini.	Bini.	

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS AU CAMBODGE (D'APRÈS MOURA)	MALAIS PUR	OBSERVATIONS
Faire.	Buot.	Bouat.	
Femelle.	Botino.	Betina	
Femme.	Prampuon.	Perampouan.	
Fer.	Bosi.	Besi.	
Feu.	Api.	Api.	
Feuille.	Dôn.	Daoun.	
Figure.	Muko.	Mouka.	
Fille.	Anac prampuon.	Anak perampouan	
Fils.	Anac loki.	Anak lakilaki.	
Fleur.	Bungo.	Bounga.	
Fleuve.	Sungay.	Soungay	
Forêt.	Hutan.	Houtan.	
Froid.	Sajoc.	Sedjouk.	
Fumer.	Mudot.	Madat.	*Madat* « fumer l'opium ».
Grand.	Bosar.	Besar.	
Grand-père.	Ninec.	Nènek.	
Hier.	Suatu hari.	Kalamarin.	*Souatou hari* signifie : « un jour, un certain jour » et non point « hier ».
Homme.	Orang loki.	Orang lakilàki.	
Jambe	Koki.	Kaki.	
Jaune	Ungu.	Kouning.	*Oungou* est malais, mais il signifie « violet ».
Laque.	Gota mira.	Getah merah.	
Loin.	Jof.	Djaouh	
Longtemps.	Lomo.	Lama.	
Main.	Tangan.	Tangan.	
Maintenant	Sacarangini.	Sakarang ini.	
Maison.	Ruma.	Roumah.	
Mâle.	Jeantan.	Djantan.	
Manger	Macan.	Makan.	
Mari.	Loki.	Laki.	
Mère.	Ibu.	Ibou.	
Montagne.	Buket.	Boukit.	
Monter.	Naïh.	Naïk.	
Mourir.	Mati.	Mati,	
Nez.	Hidong.	Hidong.	
Noir.	Hitam.	Hitam.	
Non.	Tideac.	Tidak.	
Obéir.	Monurot.	Menourout.	
Œil.	Mato.	Mata.	
Œuf.	Talor.	Telor.	
Oiseau.	Burang tarbeang	Bourong terbang.	A la lettre : « oiseau volant ».
Oreille.	Tolingo.	Telinga.	
Oui.	Yo.	Ya.	
Parler.	Kato.	Kata.	
Partir.	Clur.	Kalouar.	
Pays.	Nangri (*sic*).	Nagri, *ou* Negri.	

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS AU CAMBODGE (D'APRÈS MOURA)	MALAIS PUR	OBSERVATIONS
Peau.	Kulet.	Koulit.	
Père.	Bopac.	Bapa.	
Petit.	Kechic.	Ketchil.	
Pied.	Koki.	Kaki.	
Pierre.	Botu.	Batou.	
Pleurer.	Tanges.	Tangis.	
Pluie.	Hujean.	Houdjan.	
Poisson.	Ikan.	Ikan.	
Porc.	Bobi.	Babi.	
Porte.	Pintu.	Pintou.	
Poule.	Ajeam.	Ayam.	
Pourquoi.	Bogeay mano	Bagimana.	
Prendre.	Ambec.	Ambil.	
Près.	Docat.	Dekat.	
Rat.	Ticos.	Tikous.	
Rire.	Tavo.	Tawa.	
Riz.	Bros.	Bras.	
Se battre.	Pucol cavan.	Poukoul kawan.	
Sel.	Goram.	Garam.	
Serpent.	Ulor.	Oular.	
Soie.	Settro.	Soutra.	
Soleil.	Mato hari.	Matahari.	A la lettre : « œil du jour ».
Tabac.	Tambacan.	Tembako.	
Tête.	Capalo.	Kapala.	
Tigre.	Rimau.	Rimau.	
Tonnerre.	Bulo forendu (?).	Gourouh.	
Toujours.	Roto.	Rata.	*Rata* signifie : « entièrement, tout à fait », plutôt que « toujours ».
Vendre.	Juol.	Djoual.	
Venir.	Dolang (?).	Datang.	
Vent.	Angen.	Angin.	
Ventre.	Prot.	Prout.	
Village.	Compong.	Kampong.	
Voir.	Tingoc.	Tengok (regarder).	
Vouloir.	Mao.	Maou.	

TABLEAU DES NOMS DE NOMBRE

MOTS FRANÇAIS	MOTS MALAIS AU CAMBODGE D'APRÈS MOURA	MALAIS PUR	OBSERVATIONS
Un.	Sa *ou* satu.	Sa *ou* satou.	
Deux.	Duo.	Doua.	
Trois.	Tigo.	Tiga.	
Quatre.	Ampat.	Ampat.	
Cinq.	Limo.	Lima.	
Six.	Anam.	Anam.	
Sept.	Tujo.	Toudjouh.	
Huit.	Dolopan.	Doulapan.	
Neuf.	Salapan *ou* sambilan.	Sambilan.	
Dix.	Sa pulo.	Sa pouloh.	
Onze.	Sa blos.	Sa blas.	
Douze	Duo blos.	Doua blas.	
Treize.	Tigo blos.	Tiga blas.	
Quatorze.	Ampa' blos.	Ampat blas.	
Quinze.	Limo blos.	Lima blas.	
Seize.	Anam blos.	Anam blas.	
Dix-sept.	Tujo blos	Toudjouh blas.	
Dix-huit.	Dolopan blos.	Doulapan blas.	
Dix-neuf.	Sambilan blos.	Sambilan blas.	
Vingt.	Duo pulo.	Doua pouloh.	
Cent.	So ratos.	Sa ratous.	
Mille.	So ribu.	Sa ribou.	

Arrivons maintenant aux précieuses données historiques relatives au *Tchampa*, contenues dans le *Sadjarah malayou*. Au chapitre XI, l'auteur décrivant avec grands détails le cérémonial en usage à la Cour de Malâka, et l'ordre de préséance des dignitaires et hauts fonctionnaires assis dans la salle d'audience en présence du Roi, s'exprime ainsi : *Adapoun nakhoda Tchampa yang pilihan doudouk di Sĕri-baley*. C'est-à-dire « les capitaines de vaisseau du Tchampa qui ont été choisis s'asseyent dans le Sĕri-baley ». Le *Sĕri-baley* est la partie la plus élevée de la salle d'audience, celle sur laquelle prennent place les principaux Ministres et les plus grands personnages du royaume.

Le chapitre XXI tout entier est exclusivement consacré aux rois du *Tchampa*. Nous en donnons la transcription en carac-

tères latins et la traduction littérale en français, que nous ferons suivre de quelques observations de nature à faire ressortir les passages les plus intéressants de ce document historique.

SADJARAH MALAYOU.

(EL-KISSAH TCHERITRA YANG KADOUA POULOH SATOU.)

Kata sahib el hikayat maka tersebouthlah perkataan radja *Tchampa* (چمڤ) dimikian bouñi-ña ditcheritrakan oulih orang yang pouña tcheritra :

Ada sapohon pinang hampir astana radja *Tchampa*, maka pinang itou bermayang terlabou besar mayang-ña dinantikan mengourey tiada mengourey. Maka kata radja *Tchampa* pada sa'orang hambaña : pandjat oulihmou pinang itou lihat apa dalam mayang pinang itou. Maka dipandjat oulih boudak itou lalou diambilña mayang itou, dibawa-ña touroun ; maka oulih radja *Tchampa* dibelah-ña mayang pinang itou ; maka dilihat baginda didalam mayang itou sa'orang boudak lakilaki terlalou baik paras-ña. Maka seloudang mayang itou mendjadi kong djebang namaña, maka biri seloudang itou mendjadi sabilah pedang beladou itoulah pedang karadjaan radja *Tchampa*. Maka terlalou kasoukaan radja *Tchampa* beroulih boudak itou ; maka dinamâiña radja *Pôklong* (ڤوكلغ). Maka disouroh sousoui pada segala istri radjarâdja dan mantri, tiada iya mahou meñousou ; maka ada sa-eikour lembou radja *Tchampa*, boulouña pantcha warna akan lembou itou beranak mouda, maka disouroh baginda perah ayer sousou lembou itou dibrikan minoum boudak itou. Maka mahou boudak itou minoum ; maka itoulah datang sakarang poun *Tchampa* tiada mahou makan lembou dan membounouh diya.

Hatta maka *Pôklong* poun besarlah adapoun radja *Tchampa* itou ada beranak sa'orang perampouan *Pôbeyâ* (ڤوبيا) namaña ; maka oulih radja *Tchampa* anakda baginda itou didoudoukkan baginda dengan *Pôklong* yang kalouar deri mayang pinang itou. Telah brapa lama-ña radja *Tchampa* poun matilah, maka *Pôklong*-lah karadjâan menggantikan karadjâan mentouwa baginda, telah *Pôklong* diatas karadjâan maka baginda berbouat sabouah negri terlalou besar toudjouh bouah gounong didalamña louas kotaña pada sapenampang

sahari berlayar angin tegang kelat ; telah soudah negri itou maka dinamâiña *Bal* (بل), pada souatou tcheritra negri *Bal* itoulah yang bernâma *Metaḳat* (متقاة) negri radja *Sobal* (سوبل) anak radja *Kadlâ'il* (قضاعيل). Telah brapa lamâña maka *Pôklong* beranak dengan *Pôbeyâ* sa'orang lakilaki *Pôtri* (ڤوتري) namâña ; telah iya besar maka Pôklong poun matilah, maka *Pôtri* lah naik radja menggantikan ayahnda baginda. Maka *Pôtri* beristrikan anaḳ radja *Kotchi* (كوچي), *Beyâsouri* (بياسوري) namâ-ña. Maka *Pôtri* poun matilah maka anaḳña dengan *Beyâsouri* sa'orang lakilaki *Pôkamâ* (ڤوكما) namaña ; itoulah menggantikan karadjâan ayahnda baginda. Maka *Pôkamâ* poun besarlah maka iya berlangkap hendaḳ menghadap ka *Madjapahit* (مجڤاهت), telah soudah langkap maka baginda poun berangkat ka *Madjapahit*. Telah brapa lamâ-ña di djâlan sampeylah ka *Madjapahit*. Telah kadengaran pada batâra *Madjapahit* mengatakan radja *Tchampa* datang hendaḳ menghadap itou, maka disouroh baginda elouelloukan kapada segala orang besarbesar, telah bertemou dengan *Pôkamâ* maka dengan saribou kamouliâan dibawa masouḳ ka *Madjapahit*. Oulih batâra *Madjapahit* *Pôkamâ* didoudouḳkan dengan anakda baginda yang bernama *Radèn Gâlouh Adjong* (رادين ݢاله اجڠ). Telah brapa lama-ña maka *Radèn Gâlouh Adjong* poun hamillah, telah itou *Pôkamâ* poun bermouhoun kombali ka negriña ; titah batâra *Madjapahit* : « baiḳ-lah tetâpi anaḳ hamba tiada hamba bri bawa. » Maka sembah *Pôkamâ* : « manah titah tiada patek laloui, djikalau patek tiada mati sigra djouga patek menghadap sampeyan andika batâra. » Maka *Pôkamâ* poun bermouhounlah pada istriña *Radèn Gâlouh Adjong*, maka *Radèn Gâlouh Adjong* berkata : « djikalau anaḳ touanhamba djadi lakilâki apa namaña ? » Maka kata *Pôkamâ* : « namâkan radja *Djaḳanaka* (جقنك), djikalau iya soudah besar sourohkan mendapatkan hamba ka *Tchampa*. » Maka kata *Radèn Gâlouh* : « baik-lah. » Telah itou *Pôkamâ* poun naik ka prahou-ña, lalou berlayar kombali ka *Tchampa* peninggâlan *Pôkamâ* itou maka *Radèn Gâlouh* poun beranaḳ lakilâki, maka dinamaï oulih boundaña radja *Djaḳanaka*. Telah soudah iya besar, maka radja *Djakanaka* bertaña pada boundaña : « Siapa bapakou ? » Maka kata *Radèn Gâlouh Adjong* : « Adapoun bapamou itou radja *Tchampa Pôkamâ*

namaña, soudah iya poulang ka *Tchampa.* » Maka segala pasan ayahnda baginda *Pôkamâ* itou samouaña dikatakanña oulih *Radèn Gâlouh* pada anaḳda baginda. Telah radja *Djakanaka* menengar pasan ayahña itou, maka iyapoun bermouhoun kapada batara *Madjapahit* dan kapada boundaña *Radèn Gâlouh Adjong.* Maka titah batâra *Madjapahit :* « baik-lah ! » Maka radja *Djakanaka* berlayar ka *Tchampa ;* telah brapa lamaña didjâlan sampeylah ka *Tchampa.* Maka radja *Djakanaka* poun masouḳ menghadap ayahnda baginda *Pôkamâ ;* maka terlalou kasoukâan *Pôkamâ* melihat anaḳda baginda datang itou, maka radja *Djaḳanaka* diradjakan ayahnda baginda

Hatta brapa lamaña *Pôkamâ* poun matilah radja *Djakanaka*-lah karadjâan maka baginda beristrikan sa'orang poutri *Pô-Tchi-Bentchi* (ڤو چيي بنچيي) namaña, beranaḳ sa'orang lakilaki *Pô-Kôboh* (ڤو کوبه) namaña. Telah *Pô-Kôboh* besar radja *Djakanaka* poun matilah,maka *Pô-Kôboh*-lah karadjâan menggantikan ayahnda baginda beristrikan anaḳ radja *Lekiou* (لکيو), *Pô Tchina* (ڤوچين) namaña. Maka baginda beranaḳ brapa orang lakilaki dan perampouan ada sa'orang anaḳ baginda perampouan terlalou baik parasña, maka dipinang oulih radja *Kôtchi* (کوچي), maka tiada dibri oulih *Pô-Kôboh*, maka diserangña oulih radja *Kôtchi*, maka pranglah orang *Kôtchi* dengan orang *Tchampa*, terlalou ramey tiada beralâhan. Maka pada souatou hari radja *Kôtchi* meñouroh pada panghoulou bandahari *Tchampa* dibawaña mouafaḳat dibriña amas dan harta terlalou bañak. Maka panghoulou bandahari *Tchampa* poun kaboullah, serta telah dinihari maka diboukâkanña pintou kôta oulih panghoulou bandahari *Tchampa.* Maka segala orang *Kôtchi* poun masouḳlah kadalam kôta *Bal*, maka beramoḳlah dengan orang *Tchampa*, satengah melawan satengah berlepas anak istriña. Maka kôta *Bal* poun alahlah, maka *Pô-Kôboh* poun mati, maka segala anaḳ radja *Tchampa* dengan segala mantri poun larilah membawa diriña kasana kamari tchereyberey tiada berkatahouan.

Maka ada doua orang anak radja *Tchampa*, *Châh Indra Barma* (شاه اندرا برم) sa'orang namaña, *Châh Pô-Liang* (شاه ڤو ليڠ) sa'orang namaña kadouaña berlepas berprahou dengan orang bañaḳ dan anaḳ istriña Maka *Châh Pô-Liang* lalou ka *Atchéh* (اچيه) ; iyalah radja aṣal radja *Atchéh* lagi akan kami kiṣahkan perkatâan itou kamoudian. Adapoun *Châh Indra Bârma* lalou ka Malâka (ملاك), maka terlalou

souka baginda *Solthan Mansour Châh* (سلطان منصرشاه) melihat segala marika itou dan *Châh Indra Barma* dengan istriña *Kéni Marnama* (كني مرنم) sangat dipermoulia baginda sakaliañña disouroh masouķ islam, maka sakaliañña masouķ islam. Maka oulih *Solthan Mansour Châh* akan *Châh Indra Barma* didjadikan mantri, terlalou sangat dikasihi baginda dan marika itoulah aṣal *Tchampa* di *Malâka* aṣal beraṣal itou deripada anak tchoutchou *Châh Indra Barma* ou Allah a'lim bilṣouab ou aley hi el mordjạ ou el mạab !

SADJARAH MALAYOU.

(CHAPITRE VINGT-ET-UNIÈME.)

L'auteur s'exprime en ces termes : voici l'histoire des rois de *Tchampa*, elle est rapporté ainsi qu'il suit :

Il y avait un aréquier près du palais du roi de *Tchampa*. Or cet aréquier avait une grappe florale dont la spathe était d'une grosseur extraordinaire. On attendait qu'elle s'ouvrît, mais elle ne s'ouvrit pas. Le roi de *Tchampa* dit alors à l'un de ses serviteurs : « Grimpe sur cet aréquier, nous allons voir ce qu'il y a dans la spathe » Le serviteur grimpa sur l'aréquier, prit la spathe et l'apporta en bas Le roi la fendit en deux et vit dans l'intérieur un petit enfant mâle d'une merveilleuse beauté. C'est avec l'enveloppe de cette spathe qu'on a fait le *gong-djebang* (1) ; c'est de sa pointe terminale qu'on a fait un glaive, et c'est là le glaive royal de Tchampa.

Le roi de Tchampa fut rempli de joie de posséder ce petit garçon et il le nomma *Radja Pô* (2)-*Klong* ; ordre de l'allaiter fut donné à des femmes de radja et de mantri, mais l'enfant ne voulut pas téter. Or le roi possédait une vache dont le pelage était de cinq couleurs, et cette vache avait un jeune veau. Le Prince ordonna de traire du lait de cette vache et d'en donner à boire à l'enfant, et celui-ci voulut bien en boire. Voilà pourquoi jusqu'à présent les gens du pays de Tchampa se refusent à manger de la vache et à la tuer. *Pô-Klong*

(1) En malais *djebang* signifie « bouclier » ; le *gong-djebang* devait être le bouclier royal, en forme de *gong*.

(2) Dans le dialecte d'Atchéh, *Pô* ou *Opo* signifie : « Prince, Seigneur, maître. » Dans les *Annales de l'Annam*, où les noms d'origine malaise et javanaise sont défigurés, on trouve *Bô* au lieu de *Pô*, en tête des noms de rois.

étant devenu grand, le roi de *Tchampa* qui avait une fille nommée *Pô-Beyâ* la donna pour épouse à *Pô-Klong*, qui était sorti d'une spathe d'aréquier. Quelque temps après, le roi de *Tchampa* étant mort, *Pô-Klong* devint roi et succéda sur le trône au prince son beau-père. *Pô-Klong* devenu roi fonda une ville très grande renfermant sept collines dans son enceinte ; son fort était d'une étendue telle que la longueur de son profil correspondait à une journée de navigation avec vent bon frais. Cette ville une fois construite reçut le nom de *Bal* (1). C'est cette ville de *Bal* que dans certaine chronique on appelle *Metakât*, ou la cité du roi *Sobal*, fils du roi *Kadlâil*.

Au bout de quelque temps, *Pô-Klong* eut de *Pô-Beyâ* un fils nommé *Pô-Tri* (2). Ce fils étant devenu grand et *Pô-Klong* étant mort, ce fut lui qui succéda sur le trône au prince son père. Alors il épousa la fille du roi de *Kôtchi*, nommée *Beyâ-Souri*. Celle-ci lui donna un fils nommé *Pô-Kamâ* (3), lequel succéda sur le trône au prince son père. *Pô-Kamâ* devenu grand fit ses préparatifs *pour aller présenter ses hommages à Madjapahit*. Quand tout fut prêt le Prince partit pour *Madjapahit*. Il y arriva après quelque temps de voyage. A la nouvelle que le roi de *Tchampa* venait lui présenter ses hommages, le Batâra de *Madjapahit* ordonna aux Grands d'aller au devant de *Pô-Kamâ*. L'ayant rencontré en route, ils lui témoignèrent mille respects et l'amenèrent dans *Madjapahit*. Le Batâra lui donna en mariage sa fille nommée *Radèn Gâlouh Adjong* (4). Quelque temps après la princesse devint enceinte et *Pô-Kamâ* demanda la permission de retourner dans son pays. Le Batâra de *Madjapahit* dit : « C'est bien, mais je ne vous permets pas d'emmener mon enfant. » Et *Pô-Kamâ* répondit en s'inclinant : « Quels que soient vos commandements, je ne saurais les enfreindre. Si je ne meurs pas, je reviendrai promptement me présenter devant Votre Majesté. » *Pô-Kamâ* prit alors congé de son épouse *Radèn Galouh Adjong*. Celle-ci lui demanda :

(1) *Bal*, nom de la capitale. *Bal* en malais, *Bala* en javanais, *Bala* en sanscrit signifient : « force militaire, armée. » En javanais *abala* signifie : « gouverner, diriger le peuple ».

(2) Les *Annales annamites* mentionnent un *Bô-Tri* (Pố Tri), neveu du roi de Tchampa, à la date de 1203.

(3) *Kama*, en kawi, signifie : « Amour ».

(4) L'Anglais sir Stamford Raffles et le docteur Veth de Leyde, quoique différant sur les dates, s'accordent pour mentionner une princesse de *Tchampa*, de grande beauté, qui avait épousé *Angka Widjaya*, roi de Java, dans la seconde moitié du XIII[e] siècle de notre ère.

« Si votre enfant est un garçon, quel sera son nom ? » *Pô-Kamâ* répondit : « Donnez lui le nom de *Djakanaka* (1), et quand il sera grand, faites qu'il vienne me trouver au pays de *Tchampa.* » — « C'est bien ! » dit *Radèn Gâlouh.* Après cela, *Pô-Kamâ* monta sur son prahou et mit à la voile pour s'en retourner au pays de *Tchampa* qu'il avait quitté. *Radèn Gâlouh* mit au monde un fils qu'elle nomma *Radja Djakanaka.* Quand il fut devenu grand, *Radja Djakanaka* demanda à sa mère : « Qui est mon père ? » et *Radèn Gâlouh Adjong* répondit : « Votre père est le roi de *Tchampa,* il se nomme *Pô-Kamâ* et il s'en est retourné au pays de *Tchampa.* » Alors *Radèn Gâlouh* rapporta à son fils les instructions de *Pô-Kamâ.* Après avoir entendu les instructions de son père, *Radja Djakanaka* prit congé du Batâra de *Madjapahit* et de sa mère *Radèn Gâlouh Adjong.* Le Batâra dit : « C'est bien ! » et *Radja Djakanaka* mit à la voile pour le *Tchampa.* Il y arriva après quelque temps de voyage, et présenta ses devoirs au Prince, son père. *Pô Kamâ* fut très joyeux de voir arriver son fils auprès de lui, et le fit *radja.* Quelque temps après *Pô-Kamâ* mourut, et *Radja Djakanaka* monta sur le trône. Ce prince épousa une princesse nommée *Pô-Tchi-Bentchi ;* il en eut un fils nommé *Pô-Kôboh.* Ce prince était devenu grand lorsque mourut *Radja Djakanaka ;* alors *Pô-Kôboh* monta sur le trône et succéda à son père. Il épousa la fille du roi de *Lekiou,* nommée *Pô-Tchina,* et il eut d'elle plusieurs enfants, des fils et des filles. Une de ces dernières était extrêmement belle, elle fut demandée en mariage par le roi de *Kôtchi* (2). *Pô-Kôboh* ayant refusé de la lui donner, le roi de *Kôtchi* lui fit la guerre. Entre les gens de *Kôtchi* et ceux de *Tchampa* il y eut de fréquents combats, mais la victoire demeurait indécise. Un certain jour le roi de *Kôtchi* envoya au Grand Trésorier ses propositions d'alliance avec beaucoup d'or et de richesses. Le Grand-Trésorier les accepta, et dès la pointe du jour il ouvrit la porte du fort de *Bal.* Alors les gens de *Kôtchi* y pénétrèrent et coururent l'*amok* (3) contre les gens de *Tchampa.* Une partie de ces derniers fit résistance, les autres s'échap-

(1) *Djaka,* en javanais, signifie : « jeune homme » et *Naka* en kawi (javanais ancien) signifie : « or, de l'or ».

(2) Le pays de *Kôtchi* ou *Kôtching* n'est autre que celui que nous appelons Cochinchine.

(3) Le mot malais *amok* s'est introduit dans la plupart de nos langues d'Europe ; il est à peu près francisé. L'on sait aujourd'hui ce qu'on doit entendre par *courir l'amok* ou *faire l'amok.*

pèrent avec femmes et enfants. Le fort de *Bal* fut pris et *Pô-Kôboh* massacré. Les enfants du roi de *Tchampa* et les ministres s'enfuirent en désordre de côté et d'autre sans savoir où.

Il y avait deux fils du roi de *Tchampa*, l'un nommé *Châh Indra Barma*, l'autre nommé *Pô-Liang*. Tous deux s'échappèrent sur leurs *prahou* (1), avec un grand nombre de personnes, leurs femmes et leurs enfants. *Châh Pô-Liang* passa à *Atchéh ;* c'est de lui que descendent les rois d'*Atchéh* dont nous raconterons l'histoire par la suite. Quant à *Châh Indra Barma*, il passa à *Malâka*. *Sultan Mansour Châh* fut extrêmement content de voir arriver tous ces gens, il reçut *Châh Indra Barma* et son épouse *Kéni Marnama* avec beaucoup d'honneurs ; il commanda que tous entrassent dans l'islam, et tous entrèrent dans l'islam. *Châh Indra Barma* fut fait *mantri* (ministre ou conseiller d'État) par *Sultan Mansour Châh* qui lui témoigna une grande affection. Telle est l'origine des gens de *Tchampa* établis à *Malâka ;* tous sont les descendants des enfants et petits-enfants de *Châh Indra Barma*. « Et Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui le recours et le refuge ! »

Ce chapitre XXI est extrait textuellement du *Selâlat es' Selathin* ou *Peratouran segala radja râdja*, plus connu sous le nom de *Sadjârah malayou*, c'est-à-dire de la Chronique nationale des Malais, une sorte d'arbre généalogique des rois malais qui s'établirent dans les diverses îles de l'archipel d'Asie, dans la presqu'île de Malâka et dans l'Indo-Chine. Ce chapitre qui a pour titre : *Les rois de Tchampa*, démontre qu'il faut rattacher les rois de *Tchampa* aux rois d'origine malaise et javanaise. Des rapports fréquents d'alliance et de bonne amitié entre le Tchampa, les Malais et les Javanais, étaient donc tout naturels. Mais plusieurs faits historiques importants sont mis en lumière par le récit de l'auteur du *Sadjârah malayou*, à savoir : 1° *Pô-Kamâ, roi de Tchampa, était le vassal du batâra de Madjapahit, avant de devenir son gendre.* 2° *C'est auprès du roi de Malâka, qu'au jour de la catastrophe finale et de la destruction du royaume de Tchampa, l'un des fils du dernier roi, nommé Châh Indra Barma vint chercher un refuge et fonder la colonie dite des « Tchâmes », dans la presqu'île malaise.*

(1) Le *prahou* malais est aussi connu que le *kriss* et le *kampong*, des lecteurs français. Ces mots sont compris de tout le monde et n'ont plus besoin d'être expliqués.

3° Un autre fils du dernier roi de *Tchampa*, échappé comme son frère au massacre qui avait ensanglanté le fort de Bal, *Châh Pô-Liang arriva sain et sauf au pays d'Atchéh, et devint le premier roi de cette partie de Sumatra.*

Le célèbre malayiste anglais, William Marsden, dans son ouvrage intitulé : *Voyage à Sumatra*, fait observer que « les Atchinais diffèrent beaucoup, quant au physique, des autres peuples de Sumatra, étant en général plus grands, plus vigoureux, et d'un teint plus brun. Tels qu'ils sont aujourd'hui, dit-il, ils ne paraissent point avoir une même origine, et l'on croit, avec quelque raison, qu'ils sont un mélange de Battas, de Malais et de Maures de la partie occidentale de l'Inde. » Il est possible qu'à une certaine époque, des Maures, ainsi que les appelle Marsden, soient venus de l'Inde continentale à Atchéh, mais ce qui est assuré maintenant, c'est que *le pays d'Atchéh a été peuplé en partie par les fugitifs de Tchampa, et par leurs descendants.*

La différence de constitution physique observée et signalée par W. Marsden, pourrait bien être une des causes naturelles de la résistance vigoureuse et tenace des Atchinais d'aujourd'hui, dans la guerre qu'ils soutiennent contre les forces militaires dont dispose le gouvernement néerlandais. Sumatra, le berceau de la race malaise, ne se range qu'avec une sorte de résignation sauvage sous l'autorité de la Hollande.

Un prochain avenir va nous apprendre à nous-mêmes si, dans l'expédition dirigée contre les Hovas de Madagascar, peuple d'origine malayo-javanaise, nous n'allons pas rencontrer une résistance beaucoup plus énergique que nous ne l'avons supposé tout d'abord, résistance que l'on pourrait attribuer alors au caractère de la race malaise, dont les traits principaux se sont conservés par atavisme chez les Malgaches de l'Imerina.

ARISTIDE MARRE.

P. S. Pendant l'impression de ce Mémoire, les Français débarqués à *Majanga* (prononcez Madzanga) ont conquis l'île de Madagascar, et leur commandant en chef, le général Duchesne occupe présentement Tananarive. Selon l'expression originale et trop vraie du feu roi Radama 1er, les deux plus redoutables généraux qui aient combattu pour les Hovas, ont été les généraux HAZOU et TAZOU (*Forêt et Fièvre*), car ils ont fait un grand nombre de victimes parmi les vaillants soldats de l'expédition.

A. M.

TCHOU-HI ÉTAIT-IL ATHÉE ?

TCHOU-HI ET LE P. LEGALL.

Tchou-hi est le célèbre philosophe qui résuma, commenta et fit triompher les doctrines de l'Ecole nouvelle, ou Ecole du système de la Nature fondée au XI[e] siècle par un groupe de philosophes novateurs. Persécuté pour sa doctrine qui semblait contredire celle des *Kings*, Tchou-hi, mourut dans l'exil et la disgrâce ; mais après sa mort, sa mémoire fut réhabilitée et l'influence de ses enseignements est assez grande encore sur les lettrés chinois.

Dans les *Variétés sinologiques* publiées par les Missionnaires de Shanghai, le P. Legall qui y donne un fragment de texte avec traduction et introduction — affirme que Tchou-hi était athée. Il soutient cette opinion contre le célèbre sinologue anglais J. Legge et d'autres encore et pense la prouver par le texte même qui fait la matière fondamentale de son étude. Là en effet il semblerait que le penseur chinois ne reconnaît dans l'être primitif, dans la substance de l'être que le *khi* ou « matière » et le *li* ou « principe rationnel », immanent à la matière et inséparable de celle-ci.

Si on s'en tenait à ce seul texte, il serait assez difficile d'excuser Tchou-hi d'athéisme, ou plutôt de panthéisme, car le *li* serait incontestablement le principe intelligent immanent en tout être, le grand Tout du panthéisme. Mais pour juger un auteur on ne peut se contenter de consulter un seul passage de ses œuvres, il faut en considérer l'ensemble et voir si dans d'autres endroits il ne s'exprime pas d'une manière qui impose une interprétation de ses paroles différente de celle que les mots sembleraient comporter à première vue.

Il en est certainement ainsi en ce qui concerne Tchou-hi. En différents endroits, notre philosophe s'exprime d'une façon qui ne laisse place à aucun doute.

Ainsi nous lisons au *Tchou tze-tzie-Yao*, au chapitre *de la domination de soi-même*, ces paroles textuelles de Tchou-hi.

« Faites toutes vos actions comme en présence de Shang-ti, — comme le sachant présent. »

Evidemment ce Shang-ti est bien le dieu personnel des vieux Kings. Supposer que ce soit un agent cosmique matériel et que la pensée de cet être matériel, aveugle, puisse nous rendre circonspect dans nos actions, nous prémunir contre tout danger de faute morale, c'est attribuer à Tchou-hi une absurdité dont il était notamment incapable. Ailleurs en différents endroits, Tchou-hi parle du *Tien* de façon que l'on doit nécessairement voir en ce mot la désignation d'un être personnel, intelligent, maître du ciel et de la terre.

Lui-même du reste a prévenu toute contestation à ce sujet car voici en propres termes ce qu'il a dit du *Tien*. C'est dans une réponse à un disciple qui lui demandait le sens du mot *Tien* dans les anciens livres, et cette réponse est ainsi conçue :

« Il faut faire bien attention pour ne pas se tromper. *Tien* désigne tantôt la voûte azurée, tantôt le souverain maître de toutes choses (*Wen wuh tchi tchu tsai*), tantôt le *li* ou principe rationnel ; chaque sens doit être appliqué selon les besoins du texte (*Ko sui thà sò shuo*). » Cela est dit au Kiuen XLIX, f° 25 de ses œuvres complètes, édition de Kang-hi. Cette même explication est répétée au K. XXXIV, f° 17, où il est dit expressément : « Celui qui siége là-haut et en maître souverain, c'est aussi le *Tien*. (*Tsai shang erh yeu tchu tsai-ye yih shi tien*). »

Il est donc évident que pour Tchou-hi le *li* originaire n'est pas Shangti ou le dieu personnel et conséquemment que le texte reproduit par le P. Legall ne donne la pensée de Tchou-hi que d'une manière très incomplète.

D'autres passages le prouveront encore mieux.

Ainsi dans son commentaire sur l'ode *King tchi* des *Shi* Tchou-hi dit expressément : « La raison du ciel (*Tien tao*) est

très intelligente (ming). *Ne dites pas il est très élevé* (loin de nous), *il ne nous voit pas.* Le Tien est très clairvoyant, et entend tout. Il scrute tout toujours ; il inspecte tout ; on doit le craindre. »

Et dans son commentaire du Shu King au chap. *Thang Kao*, il dit encore : « Le Tien sait le bien et le mal (que nous faisons) comme s'il notait et comptait (tous les mots). Si vous avez quelque excellence, si vous faites quelque bonne œuvre cela est et demeure dans le cœur de Dieu *(Ti)*. Si nous commettons des fautes elles demeurent dans le cœur de Tien également ». Rien ne peut être plus clair et plus explicite que cela. Ce Tien (égal à Shang-ti) qui monte et descend, qui voit et entend avec clarté parfaite, qui voit les actes et les pensées, qui les compte et les punit et récompense n'est ni un agent matériel ni même l'esprit-monde du panthéisme.

Citons encore ces mots de Tchou-hi : « Il y a certainement un souverain maître (*Tchou tsai*), car le ciel roule sans cesse. Or, la cause qui le fait tourner ainsi, c'est sans doute qu'il y a un souverain maître qui le gouverne » (V. Kiuen, XLVI, f° 27).

Le prétendu matérialisme de notre philosophe a été si peu transmis sans protestation de génération en génération de lettrés, comme le pense le P. Legall, que partout on rencontre des explications claires et précises qui témoignent de la croyance en un Dieu personnel et de nature spirituelle.

Ainsi Liang-Yin qui vivait sous la dynastie mongole (XII-XIVe siècles) dit dans le *Yi tsan i :* Ti (Shang-ti) est le maître souverain du ciel, le producteur et perfectionneur de tous les êtres, il n'est rien qui ne provienne de lui. *Ti tche tien tchi tchu tsai erh wân wuh tchi seng tcheng Wupuh y'eu tchi.*

Yuen hiao fan, sous la dynastie suivante, rapporte ces paroles de *Kien sun* de la même époque. De tous les esprits célestes celui qui mérite tous les respects c'est *Ti.* Les Kings l'appellent *Hao Tien Shang ti* « le suprême souverain du ciel élevé. » *Ti* nous apprend qu'il est maître et seigneur (*tchu tsai*). *Tien* ajouté avec *hao*, très clair, veut dire que son pouvoir s'étend au plus haut des cieux. *Shang* (summus) indique qu'il n'y a pas de maître au-dessus de lui.

La plupart de ces textes ont déjà été cités par le P. Premare. On pourra en trouver d'autres encore dans l'épilogue de mon livre *La Religion impériale chinoise.*

La thèse du P. Legall est donc insoutenable.

C'est un danger commun que courent les européens établis en Chine ; ils prennent trop souvent les opinions des quelques lettrés avec lesquels ils sont en rapport en un lieu déterminé pour celles de la majorité des lettrés actuels et même des Chinois des siècles antérieurs ou de l'antiquité. On en a vu qui a peine débarqués à Shanghai ou à Hong-kong croyaient avoir découvert les secrets de la pensée chinoise de tous les âges.

A ceci je dois ajouter encore une dernière remarque.

Le P. Legall critique amèrement ceux qui, avant lui, se sont occupé de Tchou hi et trouve leurs traductions très imparfaites, souvent inexactes, très hâtives. Celle de Macklatchie même lui a été à peine de quelque secours.

Il ne s'est pas aperçu que ces traductions ont été faites sur un texte tout différent du sien et que conséquemment, son blâme porte à faux. Si on voulait le chicaner, certes on trouverait de quoi redire à ses interprétations.

Mais n'insistons pas là dessus ; il nous suffit d'avoir signalé cette méprise.

C. DE HARLEZ.

L'ILE DE PAQUES

ET SES MONUMENTS GRAPHIQUES.

Il y a quelques mois, le R. P. Tauvel, de la Congrégation de Picpus à Louvain m'apporta une tablette de bois, couverte de signes hiéroglyphiques et un gros manuscrit dû à la plume de Mgr Trepano-Jaussen Evêque d'Axieri et Vicaire apostolique de Tahiti. Cette tablette provenait de l'île de Paques ; les figures qui s'y voyaient gravées semblaient être l'écriture de ses anciens habitants. Le manuscrit contenait outre la figure de cette planche et de 3 autres analogues la reproduction des signes faite à la main et des explications relatives à leur signification, ainsi que de longs textes en langue rapanuie

Le P. Tauvel me demandait de chercher à découvrir la valeur de ces figures et le sens de ces textes.

La besogne n'était pas des plus aisées, les indications du manuscrit n'étaient pas suffisantes pour l'accomplir convenablement et les moyens d'arriver à une connaissance complète du rapanui me faisaient défaut. Un dictionnaire manuscrit composé par le R. P. Roussel de la congrégation de Picpus, missionnaire en Océanie, m'eut été nécessaire pour cela. Mais le docte auteur était au loin perdu dans les îles lointaines qu'aucun service régulier ne met en communication avec l'Europe. Aussi une lettre envoyée pour demander le vocabulaire désiré resta sans réponse

Toutefois dans l'entretemps divers dictionnaires et grammaires des dialectes maoris auxquels appartenait celui de l'île de Pâques m'étaient parvenus de différents côtés et je constatai qu'il m'était possible d'aborder la tache qui m'avait été proposée. Mais quand je voulus traduire les textes (dont la nature sera expliquée ci-dessous) je me trouvais devant une collection de non-sens à défier toute intelligence restée raisonnable. Aussi Mgr Jaussen, le dit-il dans son introduction : « Il faut s'y résigner, il n'y a rien là-dedans ».

Mais, je l'avoue, je ne sus me déterminer à cette résignation. Je continuai à chercher un sens à cette suite ininterrompue de phrases incohérentes. J'allais désespérer du succès quand une idée, bien simple en soi, me vint à l'esprit. Ces signes formeraient-ils bien une écriture quelconque? Ne serait-ce pas plutôt une collection de vignettes, digne de l'imagerie d'Epinal ? Il ne me fallut pas longtemps pour constater que je pouvais aussi proférer mon modeste *eureka*. Oui ! c'était bien cela, une suite d'images indépendantes l'une de l'autre ; et

le texte, c'était la série complète des légendes explicatives, telles que celles-ci « Dieu siégeant au ciel », « Homme se penchant vers son enfant », « oiseau endormi » etc. etc. Peut-être devrions-nous faire une exception pour le commencement de la première tablette : mais cela même est incertain. Dès lors il ne pouvait plus être question d'une reproduction intégrale des figures et du texte non plus que d'une explication, d'une traduction complète des images et des légendes. C'eut été aussi fastidieux qu'inutile ; d'autant plus que les répétitions y sont continuelles et que Mgr Jaussen lui-même ayant perdu patience ne donna plus pour les deux dernières tablettes que des fragments du texte dont on ne peut rien faire. Force nous est donc de nous en tenir à quelques spécimens. Mais avant d'aborder notre sujet principal, nous devons présenter à nos lecteurs quelques explications préliminaires qui leur donnent l'intelligence complète de la matière qui nous occupe.

L'Ile de Pâque qui nous a fourni l'objet de notre étude est située au fond de l'océan polynésique à une distance de 35 degrés environ des côtés du Pérou, isolée du reste du monde ; elle mesure une étendue de 10 à 15 mille hectares.

Elle recut ce nom du navigateur Roggewein qui l'aborda en 1722 ; elle était alors occupée par une population issue de la race maorie qui y avait émigré il y a peu de siècles sous la conduite de son premier chef-roi appelé Hoatumatua et venu de Maraecroga, selon la tradition.

L'île de Pâque reçut d'un autre marin le nom de Rapanui, mais ses indigènes l'appellent *Tepito te henua* « le nombril de la terre ». 30 rois se succédèrent au gouvernement de cette tribu lointaine. Mais le nombre de leurs sujets ne dépassaient pas les deux milliers lorsqu'en 1862 des navires péruviens fondirent sur cette malheureuse région, en enlevèrent plus de la moitié des habitants et les vendirent comme esclaves.

20 ans après un aveuturier français nommé Dutrou-Bornier parvint par la ruse à s'emparer de l'île et de ce qu'il y restait d'indigènes et à les réduire en esclavage. Lorsqu'il mourut en 1887 il ne restait plus que 150 rapanuis dans l'île désolée. Le Chili a fini par s'y établir en maître.

L'état de civilisation des indigènes de l'île de Pâques offre des caractères dignes d'être notés.

Ils n'avaient ni temple ni idoles, ils ne connaissaient que le Dieu Makemake auquel ils adressaient des prières ; ils n'avaient point de vases, ni de longues armes en bois mais taillaient l'obsidienne de manière à en faire un projectile des plus dangereux.

Leur art spécial était la taille de la pierre dont ils faisaient des statues colossales qu'ils transportaient on ne sait comment. Comme écriture ils avaient les figures dont nous avons parlé plus haut qu'ils traçaient avec l'obsidienne sur des tablettes d'hibiscus que pour cela ils appelaient « bois d'ibiscus intelligents ».

Le premier qui les découvrit fit le Frère L. Cyraud en 1864 ; il les signala dans une lettre adressée au Supérieur Général de la congrégation de Picpus, mais n'en fit aucun cas voyant que les indigènes eux-mêmes n'y attachaient aucune importance et s'en servaient même pour allumer le feu. « Ce sont des figures d'animaux inconnus dans l'île, disait-il ; chaque figure a son nom ; mais ce doit être le reste d'une écriture primitive qui est pour eux un usage qu'ils conservent sans en chercher le sens (Ann. de la Propag. de la foi XXVIII p. 71.) Et le bon frère concluait ainsi : « ils ne connaissent ni la lecture ni l'écriture ». Convaincu du contraire Mgr Jaussen chercha à se procurer des tablettes arrachées aux mains incendiaires des naturels. Le P. Roussel parvint à lui en envoyer cinq dont il donna une à un capitaine de navire russe et conserva les quatre autres.

Mais ce n'était pas tout ; il fallait comprendre le sens de ces figures bizarres gravées sur les *bois intelligents* et peu de naturels y voyaient quelque chose. La déportation des habitants de l'île de Pâques à Haïti fournit au zélé missionnaire l'instructeur dont il avait besoin. Parmi ces insulaires se trouvait un certain Metoro qui passait pour un savant parmi ses compatriotes. Metoro apprit à son docte élève qu'à ces figures correspondaient des chants qui en expliquaient la nature et qui se transmettaient de vive voix entre gens instruits de l'île désolée.

Il chanta donc ce texte traditionnel devant le vicaire apostolique en lui indiquant les figures auxquels chaque phrase correspondait et c'est ainsi que Mgr Jaussen put écrire et nous transmettre ces derniers restes de la littérature du *Nombril de la terre*. Malheureusement il n'eut pas le courage d'aller jusqu'au bout et de ses deux dernières tablettes il ne nous donne que des mots isolés qui lui paraissaient désigner le sujet de la figure.

Mgr Jaussen resta convaincu qu'il était « en présence d'une *écriture* du genre le plus antique et qu'on *écrivait* à Rapanui encore de nos jours. Cette écriture il l'appelle *Kyriologique* (1) c'est-à-dire repré-

(1) Cette écriture, dit Mgr Jaussen est pauvre au possible puisqu'elle ne peut présenter qu'un sens spécial à une ou deux images ; elle présente des caractères surprenant d'antiquité, de pauvreté et de procédés extraordinaires. — Nous ne pouvons pas malheureusement ratifier cette appréciation. Ce n'est point une écriture. Peut-être par ce moyen pourrait-on représenter imparfaitement des faits, mais nos tablettes ne sont que des répertoires de signes isolés.

sentant les objets. Nous avons dit et l'on va voir qu'il n'en est absolument rien. Cette erreur m'a tenu quelque temps éloigné du but.

Mais avant cela expliquons ces tablettes précieuses si difficilement préservées d'une destruction complète.

Ce sont des planchettes plus longues que hautes dont les lignes horizontales sont à peu près parallèles et les lignes verticales très irrégulières ; un peu plus épaisses au milieu qu'aux bords. Ces planchettes portent des deux côtés des lignes de figures en nombres inégaux.

Ces lignes sont tracées en allant de gauche à droite et commençant par en bas, mais selon le procédé dit *boustrophedon*. Quand la première ligne est achevée à droite, le graveur retourne la tablette et continue en allant encore de gauche a droite par rapport à lui-même et de droite à gauche relativement à la première ligne placée en dessous quand on remet la planchette en place. Les figures des lignes 1.2, 3.4, 5.6, etc. ont donc ainsi les têtes opposées les unes aux autres.

Les tablettes sont gravées des deux côtés, quand l'artiste est arrivé en haut de la première face il tourne sa planche de droite à gauche et continue en gravant la première ligne du revers tout en haut. Il continue en descendant, suivant toujours le procédé de la charrue ou du boustrophedon.

Des quatre tablettes dont Mgr Jaussen nous donne la double photographie la première a 90 centimètres sur 10. Elle porte 8 lignes de figure de chaque côté et en tout 1547 caractères.

La seconde a 40 c. sur 15, a 10 lignes au recto sur 12 au verso et 1135 caractères.

La troisième a 9 lignes sur 8 et 822 caractères. C'est celle que nous avons en main.

La quatrième enfin mesure 29 c. sur 20, a 14 lignes de chaque côté et porte en tout 806 caractères.

Le savant missionnaire a collectionné ces caractères et a calculé qu'il y en a 500 différents ; tout le reste est répétition.

Aux détails qu'il nous fournit sur ces choses de l'île Rapanuie il ajoute ce renseignement précieux que des figures identiques ont été retrouvées dans des inscriptions sur pierre aux îles Celebès et en conclut que les Rapanuis sont venus de là.

Mgr Jaussen a mis tout le soin possible à écrire exactement ce que chantait son maître maori et à l'expliquer de son mieux. Mais il est évident que la mémoire de Metoro lui faisait parfait défaut et que les explications données par lui à l'Evêque d'Axieri ne sont pas toujours les vraies. Les explications, du reste, sont généralement

sommaires et laissent le traducteur en face de continuelles difficultés.

Nous avons tâché de corriger le texte et de le traduire le mieux qu'il nous a été possible et nous avons pu presque partout nous assurer des vrais lectures comme des significations véritables. Quelques termes seulement se sont joués de nos efforts. Nous l'indiquons en leur lieu ; d'autres que nous peut-être pourront combler ses rares lacunes.

On trouvera plus loin, comme spécimen de ces monuments rapanuis, les quatre premières lignes de la 1re tablette et la première de chacune des deux suivantes.

Mais avant cela nous devons donner quelques explications qui faciliteront l'intelligence des figures et du texte comme celle de leurs rapports.

Les figures ne représentent généralement qu'un mot de la phrase explicative ; quelque fois deux, très rarement, trois.

Ainsi à la première ligne nous voyons le ciel figuré par une sorte de fer de lance avec deux boules, puis deux signes informes désignant une terre et la représentation du roi Hoatumatua.

A la 2e ligne nous avons un homme dans le ciel et la terre avec un fruit ?

3 l. le prince aîné et la terre.

4. l. un canot, le cadet et un enfant emmaillotté,

5. l. un homme, le ciel et la terre.

6. Homme, terre, homme céleste.

7. Terre, homme levé.

8. Terre, homme (père) assis.

9. Maillot, homme au ciel.

10. Oiseau, terre.

11. Homme mangeant, terre.

12. Homme étendant la main, etc. etc.

2) Les phrases du texte, bien que descriptives ont souvent un sens énonciatif indéfini.

Les verbes sont à leur temps, les noms ont l'article défini.

Ainsi nous avons « l'oiseau a volé » là où nous écririons « oiseau volant ». « Il est assis » au lieu de « homme assis ».

Parfois aussi le sujet manque. Par ex. à la première phrase il n'y a que « se tenant dans le ciel ». — Au lieu du mode d'expression que l'on trouve aux premières phrases nous emploierions celui-ci « personnage se tenant dans le ciel », « homme assis sur son siège. »

Il sera peut être agréable à quelques uns de nos lecteurs de pouvoir se rendre compte par eux-mêmes du sens des phrases. C'est pourquoi nous leur donnerons les indications suivantes.

kua, *kia* et *ka* sont trois particules verbales.

kua indique le passé et le présent. La chose présente semblait aux Rapanuis exister déjà antérieurement.

kia indique le futur, l'objet d'un désir, d'une tendance à réaliser, à atteindre.

ka ouvre une narration ; annonce un nouveau sujet.

e annonce aussi le futur.

hia finale, indique le passif ; *a* est le suffixe du participe

ai marque un état durant.

i, *ki*, *ma*, *o* sont des prépositions.

i indique l'agent, l'instrument, le motif, la possession, le moment.

ki le mouvement vers, sur, contre, le but.

ma désigne le moyen, la cause.

o, *no*, le génitif, l'appartenance, la provenance.

e .... *e* est exclamatif, appelle l'attention ; *e* seul le fait avec moins de force.

te est l'article défini. — *ko te* = ipse ille.

to = tu, toi, et *o* vous.

tera = ce, cette ; *era* ces.

tona = son, sa, leur ; *ona* ses, leurs.

ia = il, elle, lui etc.

mea indéfini, placé après le nom.

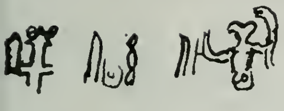
Le thème des noms, des adjectifs et des verbes reste invariable. Ce sont les démonstratifs, ou les noms de nombre et les pronoms personnels, qui indiquent le nombre ; les temps et les modes du verbe sont marqués par les particules *ad hoc*.

Le qualificatif se met généralement après le nom et le déterminatif avant lui.

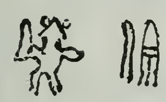
Dans les phrases affirmatives le sujet suit le verbe ; dans les négatives il le précède immédiatement et la négation est en tête de la phrase. Mais nous n'avons pas d'exemple de cette forme dans nos textes.

Voici un spécimen de la tablette qui m'a été remise.

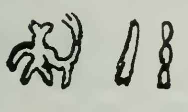
I. Tablette.



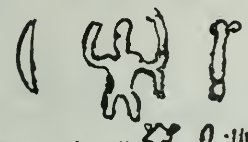
1. *Ka tu i te ragi* *ki te henua e rua* *no Hoatumatua*
Se tient dans le ciel sur les 2 terres (1) de Hoatumatua



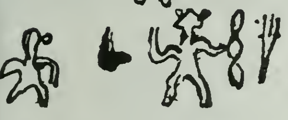
2. *Ka hakanohoa* (2) *ki te hito o te ragi* *ki te herma*
Il prend son siége au haut du ciel et sur la terre



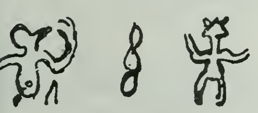
3. *Te Atariki* *ki te henna*, *ki tona henua*
Le (prince) aîné sur la terre, sur sa terre



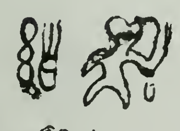
4. *Kua tere te Vaka* *ki tona tahina.* *Mai tae atu* (3) *kite tamaiti*
Canot flottant vers son cadet. Venu vers l'enfant



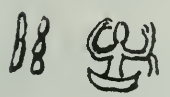
5. *Koia e hiri ki te ragi*, *ki te henua.*
Ainsi s'efforce d'arriver au ciel, sur la terre.



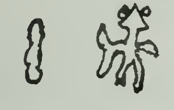
6. *Mai tae atu ia ki te hema.* *Koia koakoa kiteragi.*
Lui arrivé sur la terre. Ainsi réjoui dans le ciel.



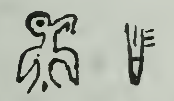
7. *Kua oho ki te henua.* *E tagata era e ka oho koa.* (4)
Levé. dressé sur la terre. Ces hommes se lèvent.



8. *Ka noho ia.* *Ko te matua i ruga i to pepe.*
Celui-ci reste assis. Le père sur le dessus de son siége.



9. *Mai tae atu ki tona ta maiti.* *E kua koakoa ia ki te ragi.*
Celui-ci vient vers son enfant. Celui-ci s'est réjoui dans le ciel.



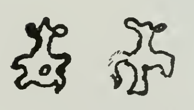
10. *Kua rere te manu* *ki ruga o te henua.* *Mai ta atu ki.*
Oiseau envolé Au dessus de la terre. Il est venu près de.

te tagata *mea kai* *ki te henua.*
l'homme qui vient manger (assis) par terre.

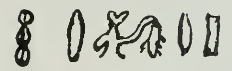
Ko te tagata *hagai te moa.*
Cet homme cherche à prendre l'oiseau moa (5).

Kua ua ki te moa, *kua koti ia e te moa e,*
Il a jeté de l'eau sur le moa, il lui a coupé des morceaux,

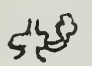
ka vero koe. *Mai tae atu ki te maitaki* (6)
il l'a percée de sa lance. Il arrive en un lieu sûr.



Mai tae atu ki te ariki *e noho mai.* *Kua rere ia koia,*
Il arrive jusqu'au roi qui est assis. Il court ainsi

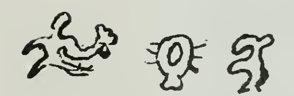


kua rere ki te maitaki *ki te hua rae* *o te henua.*
il est couru au lieu sûr sur la place en promontoire de la terre.



Koia hakairi.
Ainsi il se repose.

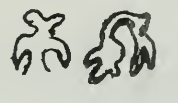
II.



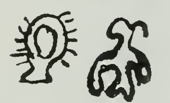
Mai tae atu ki te hakahiri ia *o to hau* *koia kua iri*
Il arrive au lieu de repos de son bien propre (7) et s'y est logé



ki te ona o te hau
Dans ce qui est propre à son logis.



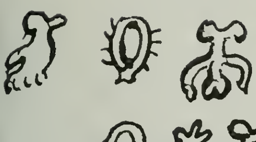
Ka rere te manu kara *ki te manu* *pakau roaroa.*
Il vole l'oiseau rouge vers l'oiseau aux ailes longues.



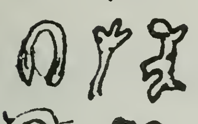
Kua hakairi *ki to ona ote hau* *kua rere koia e te manu*
Il est allé vers ceux de son logis Il a volé, oui ! l'oiseau



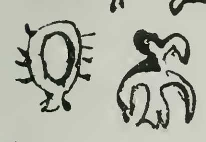
ki te tagata *haka ngangana* *koia kua mau tapa mea*
vers l'homme qui est appliqué à la danse qui porte un poisson.



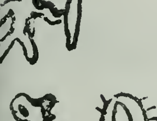
Mai tae atu *ki te moa ;* *hau ia* (8). *Kote manu*
Il arrive vers le moa ; il frappe. Cet oiseau



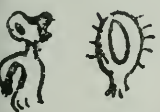
haka umi *whaka hoki* *Kote rima oho ki te moa*
aux plumes étalees s'en retourne. Cette main est levée vers le moa



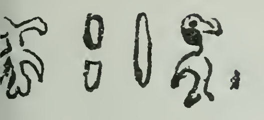
e kua hau ia *i te manu rere.*
et le frappe avec l'oiseau volant.



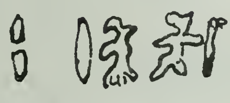
Ko te manu *kua mau* *i te tao hia.*
Cet homme atteint. frappe de sa lance.



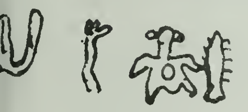
Ko te moa *kua hau* *i tona hau.*
Le moa est percé de son arme.



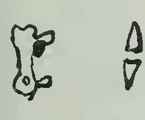
E te manu e *ka kokoti koe* *mai tae vero hia ki te moa*
Cet oiseau est dépécé. Arrive ce trait (9) contre le moa



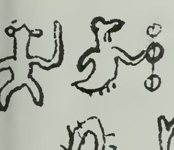
Ki te koti ia. *Kua vero ki te moa.* *E kua rere ki te toki*
mis en morceaux. Il lance un trait au moa. Il court vers la pique



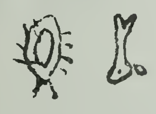
Ma te humu *kua oho te rima* *ki te ariki*
Le tatouage aux jambes. Il lève la main vers le roi



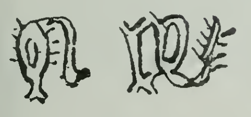
Kua tere ko te heu *Kua hanau*
Cette plume flotte brisé en morceaux.



E tagata era e ka uga koe ki te mataiki.
Ces hommes sont assurés dans un lieu sûr.



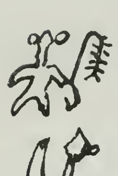
Mai tae hahau ia i te nuku roa
Celui ci arrive avec armes par l'espace immense.



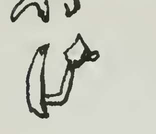
Kua hau ite hau ote naku
Il frappe avec l'arme de la multitude.



Kua tu i te hau o te heu
Il se souleva avec son arme à plumes.



Kua hukahukahia ia ki te maro
(Femme) enorgueillie de ses plumes



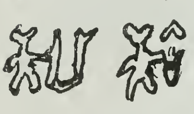
Ko te marama o te nuku
La lune de l'espace céleste.



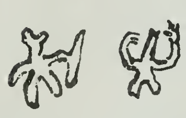
III. *E rere ki uta o te toki* *E puhi mahinu te aho*
S'est encourue vers le bord de la pique. Feu que l'on souffle prestement.



Mai tae ere ki te toki *e rere ia kite viroga*
S'est encourue sur la pique a couru au coup de lance.



Tuu ki te tonga *kua tuu iá ki tona hukiga*
Il tient à la colonne . . . . à son pignon.



Koia te ariki kua moho *i te iho* *o te tahina.*
C'est le roi assis au dessus de son frèro cadet.



Kua oho tona tahina ki muo o te henua.
Son frère se lève de la surface de la terre.



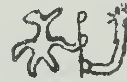
Ko te tagata kua mau ki te mea ki mai ruga.
Cet homme se tient auprès d'un objet merveilleux vers le bord.



Kua hanau ia mai tae atu ki te henua.
Celle-ci marchant va sur la terre.



O te tagata mai tae topa te kovare.
De cet homme viennent ces gateaux (cuits) au four.



Kua oho, kua ara te mata o te rima
Pressé il lève les pointes de la main.

(A continuer) C. de Harlez.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Relations entre le sujet et les compléments du verbe, et réciproquement, entre les compléments du sujet et les compléments du verbe, entre la copule exprimée ou sous-entendue et toutes ces fonctions.

Nous allons examiner séparément 1° les rapports entre le sujet et les compléments du verbe, et le reflet de ces rapports sur la copule, 2° les rapports entre les compléments du sujet et les compléments du verbe, et le reflet de ces rapports aussi sur la copule.

A. *Relation entre le sujet et les compléments du verbe.*

Ces relations sont au nombre de plusieurs :

1° le sujet fait subir l'action au complément du verbe, c'est le cas de la *voix active.*

2° Le sujet subit l'action faite par le complément du verbe ; c'est le cas de la *voix passive.*

3° Le sujet est la même personne que l'objet, c'est le cas de la *voix réfléchie.*

4° Le sujet fait subir l'action à l'objet et l'objet fait subir en même temps l'action au sujet, c'est le cas de la *voix réciproque.*

5° Le sujet ne fait pas sortir l'action de lui-même, c'est le cas de la *voix moyenne* ou *déponente.*

Certaines langues, en particulier, la langue Turque, marquent très bien toutes ces distinctions.

La relation du réfléchi est marquée sur l'objet par un pronom

spécial, le pronom réfléchi : *Primus a perdu son livre*, *Pierre s'est pendu.* Dans tous ces exemples, *son*, *se* prouvent qu'il y a rapport de complément du verbe à sujet ; certaines langues marquent aussi ce rapport sur le verbe.

La relation du passif a son indice sur l'objet dans presque toutes les langues, par l'ablatif ou une préposition ; il se marque en même temps sur le verbe par une conjugaison spéciale qui affecte toutes les formes. Mais souvent il a pour effet de convertir le verbe actif en verbe intransitif. Par exemple : *Primus tue Secundus*, devient *Secundus est tué par Primus* ; dans cette dernière proposition on pourrait supprimer la fin sans détruire le sens, il ne subsiste qu'un état, au lieu d'une action.

La relation réciproque ne se marque que sur le verbe, ou emprunte l'expression de la relation réfléchie.

B. Relations entre les compléments du sujet et ceux du verbe et entre le verbe et les compléments du sujet.

Ce cas est très curieux. Il existe d'une manière développée dans plusieurs groupes de langues. C'est celui de l'emploi de l'obviatif et du surobviatif des langues Algonquines. Ces relations se marquent 1° sur les substantifs, 2° sur les verbes.

Elles tiennent à cette idée que les relations s'établissent de toutes parts entre les idées, en dehors même de la pensée qui leur est commune. Ainsi la relation de substantif à substantif (relation génitive) est de même nature pour certains peuples que la relation entre le complément du sujet et le complément du verbe. En d'autres termes, la relation d'idée à idée se trouve substituée partout à celle d'idée à pensée, et en outre, la relation d'idée à idée s'établit entre des idées ailleurs indépendantes ; nous y reviendrons plus tard à ce point de vue lorsqu'il s'agira de la substitution des concepts les uns aux autres.

a) *Marque sur les substantifs.*

Il faut distinguer l'*obviatif* et le *surobviatif*.

L'obviatif a lieu entre deux substantifs dont l'un est le complément de l'autre, et il remplace la relation génitive ; seulement, tandis que le génitif se marque sur le substantif en dépendance, c'est sur le substantif dominant que se place l'obviatif. En Algonquin : *Paul o tanissa* = Paul sa + fille + *a*, signe de l'obviatif ; *John o massinnig* = Jean son livre.

Lorsqu'il y a génitif de génitif, ce cas s'exprime par le surobviatif, ou le relatif indirect. Il se marque par *iyiwa*, *yiwa*, tandis que l'obviatif s'indique par *a* ; ainsi l'on dit : *Paul ot-àniss-a ot-askik-o-yiva* ; Paul sa + fille + signe de l'obviatif sa + chaudière + signe du surobviatif = *la chaudière de la fille de Paul*.

Jusque là il s'agit d'un phénomène qui ne semble être autre qu'un mode nouveau d'exprimer le génitif, et un mode d'exprimer particulièrement le génitif du génitif, expression qui n'a pas lieu dans les autres langues. Remarquons à ce sujet que, tandis qu'ordinairement le génitif se marque sur l'objet complément, il le fait ici sur l'objet complété. Dans *la fille de Paul*, c'est ordinairement *Paul*, le mot complément, qui est au génitif ; ici c'est *fille*, le mot complété.

Mais le procédé devient plus général et prend un autre caractère.

Quand un nom animé est l'objet d'un verbe à la troisième personne, cet objet se met à l'obviatif : *sâkihew kijemanitow-a*, il aime Dieu ; *nipahew kinusew-a*, il tue des poissons.

Quand un nom animé est l'objet d'un verbe à la première ou à la deuxième personne, cet objet se met encore à l'obviatif marqué par *a* lorsque le verbe a un double complément, l'un direct, l'autre indirect, exprimé ou sous entendu ; ainsi : *ni miyaw n-taniss-a*, je donne (sous-entendu : à lui) ma-fille + signe de l'obviatif. Si, au contraire, on veut dire simplement : *Je donne à ma fille*, on dira *ni miyaw n-tàniss*, sans obviatif.

Si le sujet étant à la troisième personne, il y a deux, trois, quatre compléments sur le même pied, c'est-à-dire tous directs, par exemple, tous ces compléments directs se mettent à l'obviatif : *o-ginissan nibiwa iuini-***wan**, *oshkinaw-***en**, *ikwe-***wan**. Il tua beaucoup d'hommes, de femmes et de jeunes gens. — *Paul o-ginissan ossaie-***ian** *win-***an** *gaie* = Paul lui — a tué son — frère — signe de l'obviation sa — femme — signe de l'obviatif aussi. Il s'agit alors *du frère de Paul et de la femme de Paul.* Tous les régimes se rattachent au sujet, dans le sens du latin *suus.*

Dans tous les cas précédents il s'agit de l'obviatif. Voici maintenant l'usage du surobviatif.

Si au lieu de dire : *Paul a tué son frère et sa femme* (la femme de Paul), je veux dire : *Paul a tué son frère et sa femme* (la femme du frère), en latin *ejus* au lieu de *suus*, je mettrai le mot *femme* au surobviatif et je dirai : *Paul o-ginissan o-ssaie-***ian** *wiu-***ini** *gaie.*

Le processus est facile maintenant à saisir et il est le même, soit qu'il s'agisse du génitif, soit qu'il s'agisse de l'accusatif ; le mode de rendre les compléments du substantif et ceux du verbe est unifié, ou plutôt il n'y a plus de compléments spéciaux de l'un ou de l'autre. Ces rapports s'établissent directement entre les mots de même personne, indépendamment de leurs fonctions. Remarquons que dans la relation ordinaire génitive le déterminant précède le déterminé : *de Paul de la fille la chaudière*, que, d'autre part, l'accusatif suit le verbe. Remarquons enfin que, pour que le phénomène opère ordinairement, il faut qu'il s'agisse de noms à la troisième personne.

Ceci dit, on se borne à suivre l'ordre des mots et à compter ceux de fonctions différentes.

Le premier mot qui vient dans la proposition ne porte aucun indice, il est au cas absolu, le second qui a une autre fonction grammaticale se met à l'obviatif, le troisième ayant une troisième fonction grammaticale se met au surobviatif. Aussi le P. Baraga dans sa grammaire nomme-t-il l'obviatif *second third person* et le surobviatif *third third person.* Pour être très

exact il faut dire : personne ayant une fonction grammaticale différente.

Comme la conjugaison du verbe avec pronom personnel existe, en outre, dans les langues Algonquines, on ne saurait dire que ce rapport direct entre les idées remplace entièrement la formation de la proposition par les voies ordinaires, mais il la corrobore, et il est probable que dans un temps plus ancien l'a précédée.

Ce système est très ingénieux, il ouvre un horizon nouveau dans la psychique du langage et fait entrevoir un état antérieur à la proposition. Il a l'avantage pratique d'empêcher toute amphibologie, ainsi que le fait en latin la distinction entre *ejus* et *suus*, amphibologie qui règne en français. En effet, quand une seconde troisième personne dans la phrase n'est que la répétition de la première, elle ne compte pas dans le calcul des mots pour l'obviatif ou le surobviatif.

C'est ainsi que se produit ce résultat qui parait au premier abord anomal que le nom qui régit le génitif se trouve au même cas que l'accusatif. C'est un résultat indirect de ce qu'on applique l'obviatif et le surobviatif à mesure que les mots apparaissent dans la proposition. Chaque idée nouvelle porte une nouvelle marque.

b) *Marque sur le verbe.*

Mais l'obviatif et le surobviatif ne se marquent pas seulement sur les substantifs, ils ont un reflet sur le verbe.

Il y a marque de l'obviatif sur le verbe neutre ou le verbe actif quand le sujet, quelle que soit sa personne, est en relation avec une troisième personne exprimée ou sous-entendue, la dite personne étant complément indirect ; *ki niitzi suwân wikik* = tu manges chez lui ; *nawatch ni kijewâti siwân ispitchi wiyu* = plus je suis charitable que lui ; *ni miweyttamwânân o totamowina* = nous estimons ses actions.

Il y a marque de l'obviatif dans les verbes actifs animés quand le sujet est en rapport avec une double troisième personne

exprimée ou sous-entendue, peu importe que deux des trois personnes se trouvent au sujet ou qu'elles se trouvent au régime : *ni sâkihimâwa a-kosissa*, j'aime son fils ; j'aime le fils de lui, en tout trois personnes ; *okossissa miyiwâwa*, on donne à son fils.

Dans tous ces cas, l'obviatif du verbe comble la lacune de l'obviatif du nom, puisqu'il n'exige plus que le sujet soit de la 3e personne ; il le comble aussi en ce qu'on n'exige plus qu'il s'agisse d'un être animé ; dans tous les cas où le substantif porte déjà la marque de l'obviatif, il le corrobore ; dans les autres cas, il y supplée.

Le surobviatif a lieu dans les verbes quand le verbe est gouverné par un nom exprimé ou sous-entendu déjà à l'obviatif : *okosiss-a vipiahe-***yiwa** *mustuswa*, son fils tua un bœuf · *ot-ânissa kiiskwe-yiwa*, *misiwe* ; *pakwâtikusi-yiwa*, sa fille est folle, elle est détestée partout.

Dans ces cas, le verbe, pour appliquer le surobviatif, s'occupe du sujet et non plus du complément, ce n'est pas le reflet du surobviatif du nom.

Si maintenant nous joignons l'examen du surobviatif dans les noms et celui du même dans les verbes, nous voyons que le *processus* repose sur la rencontre des mots de fonction différente, le second mot porte l'obviatif, le troisième mot porte le surobviatif. Pour l'obviatif et le surobviatif des substantifs, le sujet tout entier, même quand il se composerait de deux mots, ne compte que pour un vis-à-vis des régimes du verbe. Au contraire, vis-à-vis du verbe chacun, des mots du sujet de fonction différente compte. L'obviatif du verbe comble les lacunes de l'obviatif des substantifs. Le verbe dans son obviatif ou son surobviatif est compté comme verbe et non comme mot ; là se trouve le commencement de proposition.

Nous nous sommes attardé sur cette description, vu l'importance du phénomène.

Voici la proposition fortement liée et corroborée par les relations directes entre elles des idées qu'elle contient.

Mais le lien direct des idées entre elles, et en dehors de

l'unité de la proposition que nous venons de décrire, ne sert pas seulement à corroborer la proposition, en la doublant de ce réseau de liens particuliers. Autrefois, ce système de lien de toutes les idées directement entre elles suppléait à la proposition qui n'avait pas encore fait son apparition.

Ici nous touchons à l'époque préhistorique du langage.

Une des traces de cet état préhistorique est sur Algonquin dans son système de l'obviatif et du surobviatif que nous venons de décrire. Mais on en trouve d'autres dans des phénomènes très curieux des langues suivantes : 1° l'Esquimau, 2° les langues Australiennes et 3° le Basque.

En Esquimau, il existe un cas spécial, celui du *nomen agentis*, lequel s'exprime de la même manière que le substantif au génitif, ce qui paraît au premier abord très singulier, puis s'explique parfaitement. Ce *nomen agentis* est un nominatif tout particulier, c'est le sujet du verbe transitif, tandis que le nominatif ordinaire est le sujet du verbe intransitif.

Ce génitif s'exprime par le suffixe *p* joint au mot possesseur, au mot véritablement dominant *aχ̣ feχ̣ut — p saχ̣ pi — áta* = baleine queue-sa ; *umia p suju-a*, bateau devant-son. C'est le nom génitif qui est réellement dominant, car c'est lui qui possède l'autre objet.

De même, dans cette phrase *teχ̣iania-p oχ̣soq neχ̣iwà*, le renard le lard a mangé, le sujet porte le *p*, signe de prédominance, parce qu'il se trouve opposé au complément direct, mot dominé ; il y a rapport direct entre le sujet et le complément direct par dessusleverbe ; le régime direct est le génitif du sujet.

Cela est si vrai que si le sujet ne rencontre pas après le verbe de régime direct il ne prend aucune marque et l'on dit : *Jesuse erniumet Bethlehemme*, lorsque Jésus fut né à Bethléem.

Donc nous avons la trace de la construction primitive de la phrase et de l'expression des relations, abstraction faite du verbe ; la propósition n'est pas encore née ; quand plus tard elle se développe, l'état ancien l'accompagne encore.

De même dans beaucoup de langues de l'Australie on distin-

gue le *nomen agentis* du sujet, et le *processus* est absolument le même. C'est ainsi que dans la langue Macquarie le nominatif n'a pas d'indice, tandis que le *nomen agentis* porte le suffixe *to*. Seulement pour l'expression pas de coïncidence ici avec le génitif.

Enfin en Basque même système : *gisona-k yan da*, l'homme le mange ; *k* signe du *nomen agentis* est employé parce que le verbe est transitif et qu'il s'établit un rapport entre le sujet et le complément direct ; au contraire, dans *humea hil da*, l'enfant est mort, le signe du *nomen agentis* manque et l'*enfant* est un simple sujet, parce que le verbe est intransitif. Dans cette phrase : *semea aita-k maithatua da* = l'enfant père-par aimé est, le sujet : l'*enfant* est un simple nominatif formel, il ne prend pas la marque du *nomen agentis*, parce qu'à son égard et formellement le verbe est passif = intransitif, mais le *père*, le sujet réel, le prend, parce que c'est lui qui domine dans la phrase.

Nous reviendrons plus tard sur ce point, lorsque nous parlerons de l'antériorité du statique sur le statico-dynamique et de celui-ci sur le dynamique.

Nous pouvons maintenant dégager les trois cas essentiels qui dominent dans la syntaxe statico-dynamique. C'est le pronom qui va nous les faire apparaître dans leur plein relief. En effet, le pronom, de même qu'il a gardé les choses les plus anciennes, a porté d'abord les plus essentielles.

Or le pronom se présente partout sous trois aspects : le possessif, le prédicatif et l'objectif, ce qui se traduit par le génitif, le nominatif et l'accusatif ; il n'a point la multitude de cas que possèdent les substantifs, mais il a eu les siens de très bonne heure.

Les trois cas essentiels sont, en effet, le génitif, l'accusatif et nominatif.

Le génitif exprime la relation du substantif à ses compléments.

L'accusatif exprime la relation du verbe à ses compléments.

Enfin le nominatif qui est le couronnement exprime celle du substantif suivi de ses compléments avec verbe suivi des siens. Il ferme la proposition.

DEUXIÈME SECTION.

Etude de la proposition constituée dans ses diverses modalités.

Dans la syntaxe statique nous avons étudié d'abord l'idée en elle-même, puis les compositions d'idée, puis les modalités de l'idée simple ou composée ; de même dans la statico-dynamique nous avons observé d'abord les relations, puis le rôle de chaque idée dans ces relations pour arriver au résultat de la relation, la proposition, il nous reste à étudier, celle-ci étant formée, quelles sont ses modalités, ses catégories.

Dans la syntaxe statique il s'agissait des modalités concernant particulièrement le verbe, ou le substantif, chaque nature d'idées ; ici où il ne s'agit plus d'idées, mais de pensée, c'est la pensée dans son total qui est passible de ces catégorie. qu'on attribue d'ordinaire par erreur au verbe seul.

Ainsi le temps relatif, le mode relatif, la voix relative sont considérés comme affectant le verbe ; c'est une erreur, elles affectent la proposition tout entière dans son ensemble. Lorsque je dis : *Je suis venu à Paris*, c'est la proposition tout entière qui est au passé, et non le verbe seul. Prétendre le contraire, ce serait méconnaître l'indivisibilité de la proposition une fois formée.

Les modalités ou catégories de la proposition sont au nombre de trois : 1° le temps relatif ; 2° le mode relatif ; la voix relative.

a) *Temps relatif.*

Le temps relatif est bien distinct et du temps absolu que nous avons trouvé dans la syntaxe statique et du temps doublement relatif que nous trouverons dans la syntaxe dynamique. Il faut faire ressortir cette différence.

Lorsque je dis qu'une action commence ou est achevée ou se continue, cet état de l'action est absolu, l'action est pour ainsi

dire à trois temps, comme dans une mesure que l'on battrait, mais ces trois temps n'ont aucun rapport à la personne qui parle ni une place marquée sur la suite de la succession du temps que chaque personne compte au moment qu'elle parle. C'est le temps *absolu*, celui de la syntaxe statique.

Si, au contraire, je dis qu'une action se fait maintenant, ou s'est faite (terminée ou non) hier ou se fera demain, l'idée que j'ai du passé, du présent et de l'avenir ne se rapporte plus seulement à l'action elle-même, mais aussi au moment où je parle, à un point de la succession du temps, elle devient relative : elle est en même temps, comme nous le verrons plus tard, subjective parce qu'elle se mesure sur le moi qui parle. Ce temps est le temps *relatif*, celui de la syntaxe statico-dynamique, celui qui nous occupe ici.

Si je mesure le temps sur une autre action qui elle-même s'accomplit dans le présent, le passé ou le futur, j'ai alors une double relation, celle à moi qui parle, celle à une autre action. C'est le temps *double*, celui que nous trouverons dans la syntaxe dynamique.

Le temps relatif n'a que trois termes, le présent, le passé et le futur. Mais il se mêle souvent avec le temps absolu. L'on obtient ainsi le *présent-aoriste*, le *présent-duratif*, le *présent-parfait* (quoique ce dernier, par la force des choses, doive être rare), il faut supposer une action qui s'accomplisse d'un seul coup : *le coup de fusil part* ; de même le *passé aoriste*, le *passé duratif*, le *passé parfait* etc.

Mais le temps relatif peut encore se dédoubler parce qu'il peut être plus ou moins déterminé. Par exemple *j'aime*, ou *j'aime aujourd'hui* ; *je vins* ou *je vins hier*. De là une différence entre *je suis venu et je vins* (au moment même). Nous verrons que le temps *surdéterminé* est *concret*. Nous en avons donné des exemples dans notre étude sur la catégorie du temps. La langue polynésienne de Futuna distingue 1° le passé qui dure encore, 2° le passé peu éloigné, 3° le passé plus éloigné. Une langue Australienne, le Wiradurei distingue l'expression verbale dans les cas suivants : avoir frappé *bum-al-gùain* ; avoir

frappé à l'instant même, *bûm-al âwen* ; avoir frappé aujourd'hui, *bûm-al-ngarin* ; avoir frappé hier *bûm-al-gurani ;* avoir frappé autrefois *bûm-al-gunan*. Une langue Américaine, le Tamanaque a des expressions différentes pour les faits qui ne sont pas éloignés de plus d'un jour, pour ceux qui ne dépassent pas une ou deux semaines, pour ceux de deux ou trois mois, ceux plus anciens, enfin pour le passé indéterminé.

Le point de relation de la catégorie du temps, c'est la personnalité de celui qui parle ; c'est le moment où l'on parle qui sera le point de repère, qui constitue le présent, et duquel on part pour calculer le passé ou le futur.

passé *présent* *futur*
(point de répère)

b) *Mode relatif.*

Le mode relatif est celui qui existe en supposant une seule proposition ; si l'on en suppose deux, on obtient alors le mode doublement relatif de la syntaxe dynamique, par exemple, le conditionnel, dans lequel il y a nécessairement deux propositions, deux pensées, et où le rapport a lieu de l'une à l'autre.

Au contraire, dans la syntaxe statique nous avons rencontré un mode, mais qui n'implique pas une proposition formée avant son existence, c'est le *mode absolu* : l'infinitif, le participe, le gérondif.

Ici le mode qui nait après que la proposition est complète est relatif à la personne qui parle, ou il en est indépendant, c'est cette alternance qui constitue la constitution modale de la proposition.

Si la proposition ne dépend pas de la personne qui parle, si elle est objective, le mode est l'indicatif.

Si la proposition n'a d'existence que par rapport à la personne qui parle, alors le mode est l'impératif et l'optatif, deux modes qui ne se distinguent entre eux que par le degré de l'immixtion de la personnalité.

Il est inexact de décrire l'impératif et l'optatif, comme

l'abréviation des propositions : *je veux que tu fasses*, *je désire que tu fasses*. Ces analyses ne sont que le produit artificiel de l'art des grammairiens. Ces prétendues ellipses sont primitives. On n'a pas dit *je veux que tu viennes* ; puis en abrégeant, *viens*. *Viens* est l'expression la plus ancienne. C'est l'indicatif, teinté de personnalité par l'ordre, par le désir. L'impératif est même antérieur à l'indicatif, ainsi que le prouve la morphologie, parce que les langues ont été d'abord bien plus subjectives qu'elles ne le sont maintenant.

c) *Voix relative.*

Nous avons plus haut défini ce qu'est la voix parmi les catégories verbales, la distinction entre la voix absolue et la voix relative, et nous avons dit qu'il ne fallait pas confondre les différentes classes de verbes et les diverses voix, ni faire coïncider exactement l'absolu avec l'intransitif, ni le relatif avec le transitif.

Les voix relatives sont celles dans lesquelles l'action a un point d'application logique, sans lequel il ne serait pas intégré. Aussi dans les langues concrètes le complément du verbe qui est à la voix relative fait-il corps avec lui.

Le point d'application de l'action est, du reste, double ; elle s'appuie, d'un côté, au sujet, de l'autre, à l'objet. En ce qui concerne ce dernier, l'objet est tantôt plus rapproché, tantôt plus éloigné, tantôt enfin il y a à la fois un sujet rapproché et un sujet éloigné.

Selon que le point d'application est local ou logique, la voix se distingue en voix intransitive et en voix transitive ; le verbe qui n'a que la voix intransitive est le verbe neutre ; le verbe transitif au contraire possède ordinairement la voix transitive, mais par exception il peut devenir intransitif, lorsque la voix est tronquée, c'est ce que nous avons vu plus haut.

La voix intransitive fait partie de la voix absolue, la voix transitive forme la voix relative.

La voix intransitive que nous avons déjà rencontrée et qui

ressortit à la syntaxe statique s'applique aux verbes dont le point d'application est seulement dans l'espace : *aller*, *venir*, *sortir*, *entrer*, *passer*, etc. , ils ne sont pas tout-à-fait complets sans un régime indirect, quelquefois même ils en veulent deux. Ces régimes indiquent principalement 1° la tendance de départ, 2° la tendance de but, 3° le point traversé. Dans les noms, les cas correspondants sont l'ablatif (au sens concret), l'illatif, le pénétratif. Mais il y a d'autres points d'attache. Quelquefois il s'agit du mouvement intérieur ; c'est alors le conversif ou mutatif qui est employé. Dans le verbe même, ce mouvement n'a pas d'ordinaire d'expression, le sens du mot décide seul. Cependant dans certaines langues, en particulier en celle de Viti le verbe lui-même indique la tendance vers. D'une manière plus générale cette tendance est marquée dans les verbes prépositionnels.

Cette voix intransitive renferme une variété, celle qui fait cesser le sujet. Le verbe peut devenir impersonnel, c'est ce que nous avons déjà remarqué dans la voix absolue. Une autre variété consiste à effacer le régime indirect, d'où une voix relative intransitive tronquée. Voici des exemples : *je vais*, sans dire *où* ; d'autre côté, *on ira à Paris*, sans dire *qui*.

C'est cette voix intransitive à complément local, l'une des voix absolues, qui est un intermédiaire entre la voix absolue et la voix relative. Elle se distingue essentiellement de la voix relative ou transitive en ceci : les verbes de la classe de *aller*, *voir*, *sortir* peuvent être considérés sinon comme tout-à-fait complets, du moins comme suffisamment complets en eux-mêmes pour pouvoir rester isolés. D'un autre côté et surtout, le complément dans *sortir de la maison*, *venir de la ville* est celui non de la proposition, mais du verbe seul, tandis que le régime direct, ou même l'indirect du verbe transitif. est devenu partie intégrante de la proposition elle-même, comme nous l'expliquerons un peu plus loin.

Cependant il faut reconnaître que le complément local a été le modèle et le point de départ du complément logique, et par conséquent le verbe intransitif à complément local le point de

départ du verbe transitif à complément logique. Des traces de cet état ancien subsistent encore nombreuses. C'est ainsi que dans les langues Océaniennes les relations logiques sont exprimées par des adverbes de direction ; c'est ainsi que plus près de nous l'accusatif des noms animés est marqué en Espagnol par la préposition locale *a*, et en Roumain par *pre*. Le verbe transitif a simplement franchi une étape, que le verbe intransitif a été sur le point de dépasser, sans pouvoir y réussir, en faisant du simple complément du verbe, un des termes de la proposition elle-même.

La voix transitive s'applique aux verbes dont le point d'application n'est pas local, mais logique, est un objet. Elle comprend la voix simplement transitive et la voix doublement transitive : dans *je te vois* le verbe est simplement transitif ; dans *je te donne ce livre*, il est doublement transitif puisqu'il y a deux points nécessaires d'application, l'un plus immédiat, l'autre moins ; quelquefois les deux points d'application sont aussi immédiats l'un que l'autre *doceo pueros grammaticam*, nous verrons ce dernier point dans la syntaxe dynamique.

La voix transitive, qu'elle soit double ou simple, se divise en diverses classes suivant le relief plus ou moins grand qu'elle donne soit au sujet, soit à l'objet, soit à l'action elle-même, soit à un des autres éléments de la proposition, aussi suivant le point de vue auquel elle envisage l'action, enfin suivant les rapports directs entre le sujet et l'objet.

D'abord, en ce qui concerne le point de vue auquel on envisage l'action, on peut considérer celle-ci soit en ce qu'elle est agie, soit en ce qu'elle est soufferte, soit en ce qu'elle est indivisiblement agie et soufferte. De là les trois voix : l'actif, le passif et le moyen. Dans l'actif c'est le point de vue de l'accomplissement de l'action qui domine, dans le passif, celui de son résultat ; dans l'un on s'attache d'abord au sujet, dans l'autre à l'objet. Dans la voix moyenne le sujet et l'objet se confondent, l'agent travaille à l'intérieur et sur lui-même, ou plus exactement l'activité et la passivité se confondent et sont indivisibles. C'est ce qui distingue la voix moyenne de celle

réfléchie. Dans cette dernière l'agent agit sur lui-même, comme il agirait sur un autre ; il sort, pour ainsi dire, un instant à l'extérieur pour y rentrer et pour pouvoir se traiter comme un étranger. Dans la voix moyenne, au contraire, il n'y a pas de point de départ distinct du point d'arrivée ; le sujet et l'objet se recouvrent toujours durant toute l'opération.

A ce point de vue, il y a donc la voix *active*, la voix *passive* et la voix *moyenne*.

Nous verrons plus loin quelle a été leur génèse respective.

En ce qui concerne la mise en vedette de l'un des éléments de la proposition, elle se fait de plusieurs manières 1° soit en plaçant à un lieu plus apparent celui qu'on veut faire ressortir, 2° soit en supprimant les autres éléments, 3° soit en faisant de l'un quelconque des éléments le sujet même de la proposition.

Le premier système est celui de la langue Woloff ; il se réalise ainsi. On distingue 1° l'énonciatif, 2° le subjectif, 3° l'objectif, 4° le causatif. Il y a *énonciatif*, lorsque les parties de la proposition se trouvent respectivement dans la situation naturelle qu'elles doivent avoir, s'il n'intervient pas d'intention spéciale ; or dans cette langue l'ordre naturel est *verbe-pronom sujet — pronom régime*. Il y a *objectif*, lorsqu'on met le complément direct en tête : *complément-sujet-verbe* ; il y a *subjectif* lorsqu'on met le sujet en tête : *sujet-complément-verbe* ; Il y a *causatif* lorsque c'est la cause qui domine. Ces prédominances se marquent non seulement par la place des mots, mais aussi par la forme du pronom personnel employé.

C'est ainsi que *sopà na ko* (énonciatif) signifie : aime-je-lui ; *mà-ko-sopa* (subjectif) = je-lui-aime ; *mom là sopa* (objectif) = lui-je-aime ; *dâ mâ ko sopa* (causatif) = c'est que moi lui aime. On voit que *je* dans ces divers cas prend des expressions différentes.

En français, on peut obtenir un effet approximatif : énonciatif, *je l'aime* ; subjectif, *c'est moi qui l'aime* ; objectif, *c'est lui que j'aime* ; causatif, *c'est pour cela que je l'aime* ; verbal, *c'est que je l'aime*. L'énonciatif woloff est aussi un verbal.

Le second qui consiste à supprimer l'un des éléments pour

faire ressortir l'autre, se réalise d'abord dans un certain emploi du passif. Lorsqu'on dit : *Primus a été tué par Secundus*, on emploie le passif proprement dit, l'objet ressort, mais le sujet est conservé, tout en étant rejeté au second rang. Mais l'on peut faire abstraction de l'agent et dire : *Primus est tué* ; alors le verbe devient absolu. Cette conversion du relatif en absolu est un des moyens de supprimer le sujet pour mettre en évidence l'objet.

On peut aussi supprimer le sujet pour mettre en évidence le verbe, c'est ce qui arrive quand le sujet est remplacé par le pronom indéfini *on* ; par ex. *on dit que ; on a vu Primus*.

De même, on peut supprimer l'objet pour faire ressortir le verbe : au lieu de : *il mange du pain*, dire tout simplement *il mange*. L'attention ne se partage plus entre l'action et son objet.

Le troisième procédé consiste à faire de tout élément de la proposition qu'on veut faire ressortir le sujet de la proposition, et à faire varier la forme du verbe dans ces divers cas. Il domine dans les langues des Iles Philippines et on peut l'étudier dans le Tagale. Il se relie au passif. Celui-ci s'exprime d'une manière différente suivant qu'on veut mettre en relief 1° l'action même, 2° le lieu de l'action, 3° son instrument. Cette proposition, par exemple : *tue l'homme avec le poignard dans la maison* se tournera ainsi : 1° *homme meurtre-ton avec le poignard dans la maison* ; 2° *poignard meurtre-instrument-ton de l'homme dans la maison* ; 3° *la maison meurtre-lieu-ton de l'homme avec le poignard*. Tout verbe devient ainsi employé comme verbe intransitif, ou mieux comme verbe adjectif, au moyen de la tournure passive. Le verbe est un substantif, le sujet réel devient un génitif, le sujet apparent (le mot qu'on veut faire ressortir) est au nominatif. Il y a là la trace d'un système général préhistorique.

Enfin, en ce qui concerne les rapports entre le sujet et l'objet, il faut relever la voie réfléchie, c'est-à-dire celle où le sujet et l'objet ne sont qu'une même personne. Nous avons déjà signalé la différence qui existe entre le réfléchi et le moyen. Le verbe

déponent latin : *miror* etc. donne bien l'idée de ce dernier ; ce verbe a la forme passive et admet cependant un régime direct, ce qui correspond bien à sa nature mixte, et marque admirablement le processus mental. L'esprit fait l'action sur lui-même après s'être tourné vers l'objet extérieur. Le réfléchi, au contraire, fait agir l'homme sur lui-même, comme le ferait un étranger, ce qui est bien différent.

La voix réciproque est dans le même ordre d'idée ; celui qui a fait l'action la reçoit aussi, non plus de lui-même, il est vrai, mais d'un autre ; mais elle appartient plus particulièrement à la syntaxe dynamique.

La voix relative comprend donc : 1° la voix intransitive, 2° la voix transitive.

La voix intransitive se divise en 1° normale, 2° impersonnelle, 3° tronquée.

La voix transitive se divise en 1° transitive simple, 2° transitive double.

Dans un autre sens, elle se divise en 1° voix active, 2° voix passive, 3° voix moyenne.

Dans un autre sens encore en 1° voix mettant en vedette le sujet *a)* par un déplacement, *b)* par une suppression, *c)* par un sujet apparent ; 2° voix mettant en vedette par les mêmes moyens l'objet ; 3° voix mettant en vedette par les mêmes le verbe, etc.

Dans un autre sens 1° voix réfléchie ; 2° voix réciproque.

Pour achever de jeter de la clarté sur ce sujet, il est utile d'attirer l'attention sur le caractère de direction de mouvement qui est celui de la voix.

Dans la proposition : sujet, verbe et objet (nous parlons ici du mouvement grammatical et logique et non du mouvement local), le sujet correspond au mouvement à partir de, l'objet au mouvement vers, le verbe au repos ou au passage

(point de départ) sujet verbe objet (point d'arrivée

Le verbe est action, est mouvement, et il indique lui-même la direction principale. S'il s'agit surtout du point de départ, c'est le verbe, étant actif, qui marque cette circonstance, en

mettant le sujet en tête de la proposition, et en revêtissant lui-même une forme propre. S'il s'agit surtout du point d'arrivée, de l'objet, le verbe devient passif et le met par cela même en relief. S'il ne s'agit plus ni du point de départ, ni du point d'arrivée logiques, le verbe reste seul sans sujet et sans objet, il est impersonnel ; il n'y a plus non plus de mouvement extérieur dans l'action, mais une simple action intérieure ou un repos.

Nous avons établi la formule de l'actif. Voici celle du passif :

(point d'arrivée)	objet	verbe	sujet	(point de départ)

Voici celle du verbe impersonnel :

néant	verbe	néant

Voici celle du verbe moyen :

(point de départ et point d'arrivee)	sujet	verbe

celle du verbe réfléchi :

(point de départ)	sujet	verbe	même sujet	(point d'arrivée).

celle du verbe réciproque :

(point de départ)	sujet objet	verbe	objet sujet	(point d'arrivée)

Il ne faut pas, comme nous l'avons dit, confondre la direction locale avec celle logique. Quand je dis : *Je vais à Rome de Paris*, le point de départ logique est le sujet *je ;* le point de départ local est *Paris ;* le point d'arrivée logique manque ; le point d'arrivée local est *Rome.* Dans le verbe relatif intransitif, au point de vue logique, il n'y a qu'un point de départ, il n'y a pas de point d'arrivée, le passif est donc impossible.

Il y a cette différence entre la direction locale et la direction logique que la première n'affecte que le verbe, tandis que la seconde n'affecte que la proposition.

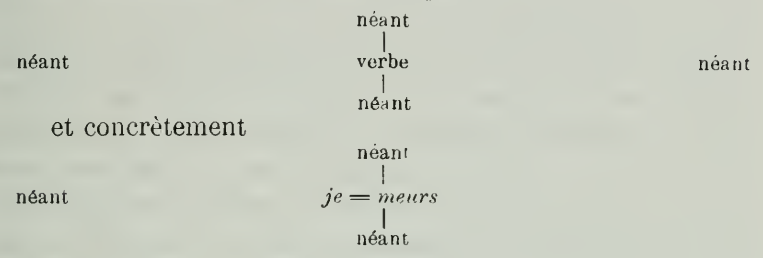
Voici la formule abstraite :

		Point de départ local |		
(point de départ logique).	néant	verbe	néant	(point d'arrivée logique).
		| Point d'arrivée local		

et la formule concrète construite sur l'exemple ci-dessus

de Rome
|
néant — je vais — néant
|
à Paris

Dans la voix absolue que nous avons décrite dans la syntaxe statique : *je meurs*, *il fleurit*, *tu es bon*, la direction vers le point d'arrivée logique n'existe pas, il n'y a pas non plus dans le verbe de point de départ ni de point d'arrivée locaux; il n'existe qu'un point de départ logique.



On le voit : comme il n'y a pas de point d'arrivée il ne peut y avoir non plus de point de départ. Il n'y a qu'une simple équation équivalant à un repos entre le verbe et le sujet.

Le sujet du verbe absolu, ou du verbe intransitif, se met donc au véritable nominatif, lequel morphologiquement est souvent sans indice ; le sujet du verbe transitif est tout autre, c'est un point de départ et non un terme d'équation, aussi il doit s'exprimer par un cas spécial, celui du *nomen agentis*.

Lorsqu'on donne au verbe transitif la tournure passive, il prend la formule du verbe intransitif ou au moins il s'en approche. C'est l'objet qui forme une équation avec le verbe.

TOURNURE ACTIVE

(point de départ). *Primus* *tue* *Secundus* (point d'arrivée).

TOURNURE PASSIVE

1re Interprétation.

(point d'arrivée). *Secundus* *est tué* *Primus* (point de départ).

2e Interprétation.

(point d'arrivée) *Secundus* *par-Primus-est-tué* (point de départ) néant

Cette 2e interprétation semble plus profonde, car on peut

s'arrêter après ces mots *Secundus est tué*, le sens est complet, et les mots *par Primus* descendent au rang de complément circonstanciel, de complément du verbe et non de la proposition entière. Tel est, en effet, le criterium entre la direction locale et la direction logique, la seconde seule affecte la proposition dans son ensemble.

La tournure passive est donc le lien entre la voix transitive et la voix intransitive. C'est le point culminant sur lequel nous voulons attirer l'attention.

Dans la voix intransitive le sujet est ordinairement au prédicatif, du moins aussitôt que la distinction nette entre le substantif et le verbe s'est formée, car auparavant il est souvent au génitif. Dans la voix transitive il en est naturellement ainsi quant au sujet apparent, objet réel. Quant au sujet réel, il se met soit à l'ablatif, soit à l'instrumental, soit au datif, et cela très logiquement. Il n'est plus, en effet, qu'un simple complément circonstanciel.

Lorsqu'on prend la forme active du verbe intransitif, il n'en est plus ainsi, mais on tarda longtemps avant de l'adopter. C'est ce que nous allons établir tout à l'heure. Jusqu'à ce moment la forme passive établit l'équation entre le sujet apparent et le verbe.

Nous voici amené à comprendre le rôle historique de première date du verbe passif.

L'idée transitive n'a été possible qu'après une longue évolution intellectuelle ; elle exige un effort considérable de l'esprit que l'intransitive ou la passive, image de l'intransitive, n'exige pas. Nous l'avons démontré dans notre monographie sur la *priorité de la voix passive.*

Quand je dis : *Primus tue Secundus*, si je m'arrête entre le premier et le deuxième terme un instant, je parle par abstraction, car l'action de *tuer* ne se présente pas à l'esprit ni aux yeux sans la personne qui est tuée. Il n'y a, en réalité, que deux idées : 1re idée : *Primus*, 2e idée : *tue-Secundus*. Si je sépare celles-ci, ce que le verbe transitif exige, je dois tronquer ma pensée.

Cet effort n'existe plus si je dis : *Secundus est tué par Primus*, car je puis m'arrêter après le mot *tué;* la phrase possède alors un sens suffisamment complet ; le reste même peut être fort indifférent ; qu'importe, par exemple, que Secundus ait été tué par un lion ou par un tigre ; Secundus est mort, je puis m'en tenir là.

Pour que la phrase active : *Primus tue Secundus* fut aussi parfaite, il faudrait dire : *Primus tue-Secundus*, la deuxième idée étant exprimée d'un trait, sans interruption, ou ce qui revient au même, en faisant de *tue-Secundus* un verbe composé.

C'est ce qui fait que le verbe actif s'est exprimé à l'origine par deux moyens, les seuls qui répondent à la logique rigoureuse : 1° par un verbe composé englobant le complément direct, qui n'est plus un complément, mais une partie lexiologique intégrante ; 2° par la tournure passive, le sujet étant réduit au rang de simple complément circonstanciel.

Le premier de ces moyens marque bien que dans la tournure active l'objet est d'abord une dépendance non de la proposition. mais de l'attribut contenu dans le verbe. L'évolution tout entière consiste dans la suppression d'un trait d'union. Lorsque je dis *Primus tue-Secundus* ce qui équivaut à *Primus (est) tuant-Secundus*, la proposition ne contient que trois termes : 1° le sujet, 2° la copule équivalant à un signe d'équation, 3° l'attribut, lequel dans son orbite à son tour englobe des satellites qui lui sont propres, en particulier, *Secundus*. Si je supprime le trait d'union et si je dis : *Primus tue Secundus*, la proposition est transformée, elle comprend les termes suivants : 1° *Primus* (sujet), 2° *tue* (verbe), 3° *Secundus* (objet). L'objet qui était une partie de l'attribut devient une partie de la proposition.

C'est ce qui distingue le verbe transitif des autres, il est le résultat d'une civilisation avancée, il change la structure même de la proposition.

Structure de la proposition intransitive passive.

sujet = attribut

Il y a équation ou repos.

Structure de la proposition active.

1re forme, identique

sujet = attribut (action + objet)

2e forme, différente

(la proposition entre en mouvement)

point de départ	verbe	point d'arrivée
sujet	(copule + attribut)	objet

C'est pour cela que toutes les langues dans leur état primitif possèdent la conjugaison objective ou la tournure passive.

Il nous reste à parler des différents degrés de la voix transitive. Un verbe n'est pas toujours transitif au même degré qu'un autre, de même que nous avons vu plus haut qu'on peut être aussi intransitif à plusieurs degrés.

Dans les verbes *aimer*, *tuer*, etc. la qualité transitive est bien complète, ce qui est marqué par le régime direct. La qualité transitive peut être plus complète encore lorsque le verbe demande deux compléments directs dans des sens différents *doceo pueros grammaticam* ; ce phénomène appartient, d'ailleurs, à la syntaxe dynamique, et nous n'en parlons ici que pour ordre. Mais le verbe intransitif est plus complet lorsqu'à un régime direct logique, il joint la nécessité d'un régime indirect logique, par exemple le verbe *donner* ou le verbe *recevoir*. *Je donne un livre à Primus*, ou *je reçois un livre de Primus*. Au contraire le transitif est très atténué, lorsque le verbe transitif ne peut recevoir qu'un régime indirect : *Je nuis à Primus = je suis nuisible à Primus*. On pourrait à la rigueur considérer *je nuis*, comme un verbe intransitif s'il n'avait un régime indirect. Cette sorte est donc mixte, car elle conduit de l'instransitif au transitif, de l'absolu au relatif.

La chaîne est ainsi facile à reconstituer, si l'on consulte ce que nous avons dit déjà à propos de la voix absolue.

La voici figurée par des exemples :

1° Je suis bon, 2° je marche dans le jardin, 3° je vais à la maison, 4° je nuis à Primus, 5° j'aime Primus, 6° je donne un livre à Primus, 7° doceo Primum grammaticam, 8° je fais tuer Primus par Secundus.

(*A continuer*) RAOUL DE LA GRASSERIE.

LE CULTE DU FEU

DANS L'INDE

d'après la théorie de M. REGNAUD,

ET EN ÉGYPTE

d'après les documents hiéroglyphiques

Παντέχνου πυρὸς σέλας.
(Eschyle, Prométhée enchainé, 9).

III.

Egypte. — Le feu et ses dieux.

Superstitieux comme ils l'étaient, les Egyptiens n'ont pas manqué de personnifier le feu, d'aspect si essentiellement mobile et animé. Ils le croyaient vivant, comme parfois les Romains, *Nec te aliud Vestam quam vivam intellige flammam* (1).

Pour eux l'air était son âme (2), et, suivant Hérodote, ils regardaient chaque feu comme une bête vivante, θηρίον ἔμψυχον (3).

Cette bête, nous la connaissons par les textes : c'était, selon le point de vue, ou l'uræus ou le lion (sans préjudice du scarabée qui, hiéroglyphe de la vie, symbolise le feu dans une des vieilles formules de l'allumage, « la flamme rougit, le scarabée vit, la splendeur resplendit ») (4).

(1) Ovide, Fastes, VI, 291.
(2) Tombeau de Ramsès VI, troisième corridor, niche de gauche, l. 6 ; cf. Maspero, Trois années de fouilles, p. 224, l. 53-61, et Todtenbuch, ch. 55, l. 1.
(3) III, 16.
(4) Teta, l. 89, Merenra,, l. 240, et Pepi II, l. 619 ; cf. Pepi I, l. 820. 1.

Comme le mot vivre, *ankh*, a en égyptien le sens de se tenir debout, l'animal rampant qui se dresse soudain et dont le nom signifie « celui qui surgit », *arar-t*, l'uræus, semblait un être vivant par excellence. Il recevait donc l'épithète habituelle de *ankh* (1), faisant double emploi avec son nom, et une de ses espèces passait pour immortelle (2). Il représentait ainsi le feu vivant d'autant mieux que le serpent semble rajeunir en changeant de peau, et que sa morsure brûle comme la flamme : le nom *neser-t* de la flamme était déterminé dans les textes religieux par l'uræus lançant du feu ou du venin, tandis qu'un autre de ses noms, *kerer-t*, appartenait aussi à l'uræus (3). Peut-être était-ce par assimilation avec le feu du foyer que les Egyptiens avaient dans leurs maisons des uræus qu'ils nourrissaient, et qui ne faisaient pas de mal aux enfants (4). D'autres uræus, d'après Elien, étaient installées (le mot est féminin en égyptien) aux quatre coins des temples (5), et les frises des édifices religieux étaient dans bien des cas composées d'uræus. La demeure mythique d'Osiris avait un plafond de feu et une enceinte d'uræus dressées, ou vivantes, *ankh* (6), ce qui revient à dire qu'elle était entourée d'un cercle de flammes.

Si la flamme se distingue par son mouvement et son jet, elle éveille aussi des idées de voracité et de colère. Elle est, en premier lieu, l'être avide ou endenté, (*Nahi*) (7), qui consomme ou consume ce qu'il atteint : Goodwin retrouvait un de ses noms, *nes* ou *neser*, dans celui de la langue, *nes* (8). Les Grecs disaient les mâchoires du feu (9), et les Egyptiens assimilaient

(1) Oimeneptah, pl. 4, B ; cf. Amtuat, 8e heure, 3e registre.

(2) Horapollon, I, 1, et Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 74 ; cf. Elien, de Natura animalium, X, 31.

(3) Dendérah, II, pl. 72, a et III, pl. 20, 9 ; Simeone Levi, Vocabolario geroglifico, p. LXVIII ; Teta, l. 321 : Pepi II, l. 1333 ; Unas, l. 522 ; Teta, l. 330 ; etc.

(4) Elien, de Natura animalium, XVII, 5; cf. id., IV, 54.

(5) Id., X. 31 ; cf. Dendérah, IV, pl. 37, l. 86.

(6) Todtenbuch, ch. 125, l. 64.

(7) Naville, la Litanie du Soleil, no 71.

(8) Zeitschrift, 1867, p. 87.

(9) Eschyle. Prométhée enchaîné, 368.

cet élément au plus redoutable des carnassiers, le lion, ou à son diminutif, le chat, deux animaux de même famille dont le nom *ma* signifiait de plus « la lumière ». Un autre nom du lion était *djam*, « le dévorant », tandis qu'un autre nom encore était *ar*, qui pourrait bien être le mot « surgir », comme pour l'uræus : l'uræus recevait parfois dans les tableaux une tête de lionne, et le lion était un gardien mythique des temples, comme l'uræus. En second lieu, le feu et la colère se tiennent métaphoriquement, puisqu'on dit le feu de la colère (1), et la race féline est particulièrement irascible, *fiery*. Lucrèce, formant l'âme de feu et d'air, *calor ac ventus*, fait dominer le second principe dans le cerf, qui est léger, et le premier dans le lion, qui est irritable :

Est enim calor ille animo, quem sumit in ira;....
Quo genere in primis vis est violenta leonum (2).

Le lion passait donc pour être d'une nature ignée, comme le chat, διάπυρον δέ ἐστι τὸ ζῶον ἰσχυρῶς, dit Elien du lion, ou πυρῶδες ἐστι (3) : il était tellement « igné » qu'il craignait le feu extérieur à cause de celui dont il était rempli, qu'il avait des yeux de flamme, πυρώδεις (4), et que ses os, brisés, étincelaient (5). Son symbolisme fut le même dans le monde chaldéo-assyrien, où *ab*, le mois du feu, correspondait au signe du Lion. Quant au chat, dont les Egyptiens regardaient le meurtre comme un crime inexpiable (6), son affinité avec le feu semblait telle, qu'il se jetait dans les incendies sans qu'on pût l'en empêcher, suivant Hérodote (7). Un papyrus démotique dit d'une chatte en colère : « son cœur était en feu, ses lèvres brûlantes, sa bouche soufflait la flamme (8) ».

Le symbolisme de l'uræus, du chat et du lion, s'était condensé dans un type divin adoré à Bubastis, ville de la basse

(1) Cf. Révillout, Revue égyptologique. II, p. 88.
(2) III, 290 et 298 ; cf. Horace. Odes, I, 16.
(3) Elien, de Natura animalium, XII, 7 ; cf. Julien. Sur la mère des dieux, 4 et 5.
(4) Horapollon, I, 17.
(5) Horapollon, II, 38, et Aristote, de Animalibus historiæ, III, 7.
(6) Diodore, I, 83.
(7) II, 56.
(8) Révillout, Revue égyptologique, I, p. 157.

Egypte où l'on enterrait les chats (1) et qui existait dès les premières dynasties (2). Ce personnage est la Bubastis des Grecs, la Bas-t ou Bes-t des Egyptiens, sorte d'Artémis Pyronia (3). Mère d'un dieu lion (4), elle avait une tête tantôt de chatte, tantôt de lionne, parfois surmontée d'une uræus (5), et son nom de Bes-t ou Best-t signifiait « la flamme » ou « celle de la flamme » : son temple s'appelait « Celui dont le feu, *bes*, est grand, le Maître de la flamme », *neb-t*, autre désignation du feu qui s'appliquait aussi à un animal de l'espèce féline (6). Best était dite « la flamme, la dame de la chambre du feu » (7), « la face resplendissante dans la chambre du feu » (8), et on craignait sa flamme autant que la colère du roi (9).

Une de ses formes était celle de la déesse léontocéphale *Sekhem-t*, ou par abréviation *Sekhet*, « la Puissante » (10), qui habitait la chambre du feu (11), qui avait l'uræus sur la tête (12) qui portait une robe rouge dont elle est dite la dame, comme la prêtresse de Bes-t (13), et qui possédait la puissance *(sekhem)* sur l'eau (14). Toutes les déesses pouvaient d'ailleurs être assimilées à Best-Sekhet, et recevoir ainsi l'uræus pour déterminatif de leur nom, peut-être en leur qualité de femmes, la femme étant la gardienne du foyer : Sekhet passait pour « la

(1) Hérodote, II, 67.
(2) Naville, Bubastis, p. 3, etc. ; et Manéthon, 2e dynastie.
(3) Pausanias, VIII. 15.
(4) Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 177.
(5) Dendérah, III, pl. 22, b'.
(6) Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 665 : J. de Rougé, Géographie de la basse Egypte, p. 122, et Edfou, pl. 65.
(7) Dendérah, III, pl. 22, b' et pl. 71. d.
(8) Id.. III, pl. 66, g.
(9) Todtenbuch, ch. 135, l. 4.
(10) Amtuat, première heure; Stèle de Ramsès IV. l. 26-7; Texte de la Destruction des hommes, l. 14-5; Brugsch, Reise nach der Grossen Oase el Khargeh, pl. 21, l. 14 : etc. ; cf. Papyrus magique Harris, B, l. 6.
(11) Mariette, Dendérah, Description générale, p. 183.
(12) Mariette. Catalogue de Boulaq. 3e édition, p. 117.
(13) Harris I. pl. 43 ; Todtenbuch, ch. 161, l. 1, Brugsch, die Aegyptologie, p. 283 ; etc.
(14) Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 57.

dame de la chevelure et des mamelles », c.-à-d. des attributs distinctifs du sexe féminin (1).

En leur qualité de dévorantes, ou de lionnes, Best et Sekhet personnifiaient la flamme du sacrifice, la Bourrelle, *Menhit* (2), qui, « fille du ciel, se nourrit d'entrailles » (3). On disait à Sekhet, devant l'autel chargé de viandes : « bouche divine, je t'apporte tes choses » (4). Ces choses étaient les membres des animaux immolés, que l'on considérait comme ennemis des dieux, de sorte que Best était, comme Sekhet, « la flamme qui consume l'impie par son ardeur » (5). Les bourreaux ou sacrificateurs divins avaient la forme ou la tête du lion en conséquence de ce symbolisme, et on nourrissait les uræus comme les lions, dans les temples, de viande de bœuf (6), le bœuf étant la victime par excellence.

Best était « la dame des sacrificateurs », mais on la disait en même temps « la dame de la joie et du plaisir » (7), ce à quoi fait allusion un texte de la sixième dynastie (8); sa fête, (qui était surtout celle des femmes comme à Rome les Bacchanales et qui se célébrait le 1er jour de l'année fixe) (9), se distinguait en effet par des chants et des danses orgiaques (10) ayant peut-être pour but d'imiter les mouvements et les crépitements de la flamme, l'élément que personnifiait la déesse, à peu près comme la danse du feu des Mexicains (11), la danse du Soleil attribuée par les Grecs aux Indiens (12), la danse de l'incendie du monde (13), la danse des brandons, etc.

La danse des flammes fut représentée en Egypte d'une

(1) Dendérah, III, 74, c.
(2) Abydos. I, p. 36; Champollion, Notices, I, p. 730; etc.
(3) Denkmaeler, IV, pl. 46, a.
(4) Dendérah, III, pl. 74, c.
(5) Id., pl. 22, b', pl. 36, et pl. 71.
(6) Elien, de Natura Animalium, X, 31, et XII, 7.
(7) Dendérah, III, pl. 58, l'.
(8) Pepi II, l. 861.
(9) Décret de Canope, l. 18.
(10) Hérodote, II, 60.
(11) Tylor, la Civilisation primitive, traduction française, II, p. 362.
(12) Lucien, Danse, 17.
(13) Athénée, XIV, 27.

manière plus directe par un dieu spécial, Bès, type masculin du feu (1), qui demeura indépendant ou à peu près indépendant de Best, bien qu'il figure avec des nains, à Bubastis, dans la grande panégyrie de la déesse (2). M. Pleyte leur trouve une origine commune dans le nom *bes* du léopard (3). Bès, qu'on disait « venu de Punt », est conçu d'après un type fort commun chez les Hercules de l'antiquité, aussi bien en Phénicie qu'en Assyrie; on a cru le retrouver en Etrurie, dans l'île de Chypre, et jusqu'au Mexique (4), mais en tous cas « son aspect général lui donne une analogie frappante » avec le héros chaldéen du feu, Gilgamès (5), ce qui indique des relations fort anciennes entre l'Egypte et la Chaldée. Doué du caractère fantasque reconnu chez les divinités de la flamme par M. Goblet d'Alviella, dans son Histoire religieuse du feu, Barbu, tirant la langue, coiffé d'une aigrette, et quelquefois ailé, même à la dix-huitième dynastie (6), le dieu égyptien est un nain vêtu d'une peau de lion ou de léopard *(bes)*, qui danse une sorte de pyrrhique, et qui tient soit un couteau, soit une harpe, soit un enfant (7) ou un singe, soit un pain, soit quelque animal de sacrifice (8). Sur la stèle Metternich et ailleurs, il est entouré de flammes (9). Comme personnification sans doute du feu du foyer, il est d'une part le personnage principal des cippes d'Horus qui mettaient les maisons à l'abri des animaux malfaisants (10), d'autre part, il est le gardien ou le protecteur du sommeil, et surtout du sexe féminin : il prend place à ce dernier titre dans les petits temples consacrés à l'accouchement des déesses. A Louqsor, il

(1) Cf. Husson, le Dieu Bès.
(2) Naville, The festival hall of Osorkon II.
(3) Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, II, p. 10.
(4) H. de Charencey, le Folklore dans les deux mondes, p. 156.
(5) De Rougé, Notices sommaires des monuments égyptiens du Louvre, 4e édition, p. 123. Fritz Hommell, Proceedings of the Society of Biblical Archæology, Mai 1893, p. 291-300. F. Lenormant, les Premières civilisations, II, p. 65; Maury, les Religions de la Grèce, III, p. 291; etc.
(6) Flinders Petrie, Illahun, Kahun and Gurob, pl. 17, 9.
(7) Maspero. Guide au Musée de Boulaq, p. 156 et 162.
(8) Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, I, p. 111-134.
(9) Id., II, p. 128, et Stèle Metternich, pl. 3.
(10) Chabas, Zeitschrift, 1868, p. 100.

assiste à la naissance d'Aménophis III avec Reret (1), la *Candelifera* des Egyptiens (2). Son état de nain fait allusion à la naissance du feu qui n'est d'abord qu'une étincelle, ou, pour employer l'expression védique, un embryon.

Le feu nain reparaît en Egypte, non seulement dans les *Nemma* du Todtenbuch (3), mais encore dans la principale divinité de Memphis, Ptah « au beau visage », souvent représenté comme un pygmée (4), ou, plus exactement, comme un embryon (5). Les auteurs grecs voient en lui le dieu (6) et l'inventeur du feu (7) : ils l'assimilent à Héphaistos, et Elien dit qu'on lui avait consacré le lion (8). Sous son titre de Ptah-terre, il paraît avoir été le foyer. Les documents hiéroglyphiques lui donnent pour parèdres le dieu souvent léontocéphale (9), ou monté sur un lion (10), Nefer-Tmu, fils de Best-Sekhet (11), et Sekhet elle-même, sa « grande amie », à qui le roi Sahura de la 5e dynastie bâtit un temple (12) ; la déesse voisine, Best de Bubastis, dame d'Ankh-taui, avait un temple à Memphis et se trouvait aussi, par conséquent, la compagne de Ptah (13). Ces divinités forment ce qu'on peut appeler le groupe memphitique, qui est fort différent des autres groupes locaux, tels que ceux d'Héliopolis, d'Abydos et de Thèbes.

Il y avait sans doute des feux de différente sorte, suivant les substances plus ou moins pures qui servaient à les alimenter,

(1) Denkmaeler, III, pl. 74, c, et Gayet, Louqsor, p. 103 et 105.
(2) Todtenbuch, édition Naville, pl. 151 et 212 ; Pierret, Etudes égyptologiques, I, p. 37 ; etc.
(3) Ch. 164.
(4) Hérodote, III, 37.
(5) Mariette, Catalogue du Musée de Boulaq, 3e édition, p. 114, et de Rougé, Notices sommaires, p. 108.
(6) Hérodote, II, passim, et Strabon, XVII, 1, 31.
(7) Diodore, I, 13, et Eusèbe, Chroniques, I, 20.
(8) De Natura Animalium, XII, 7.
(9) Abydos, I, pl. 37, a, et 38, c.
(10) Pierret, Panthéon égyptien, p. 79.
(11) Todtenbuch, ch. 17, l. 55-6 ; Maspero, Guide au Musée de Boulaq, p. 156 ; Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter, p. 77 ; etc.
(12) Wiedemann, Proceedings, Mai 1887, p. 189.
(13) Cf. Champollion, Notices, I, p. 905.

et, en effet, le nom du Typhon égyptien, Set, se trouve en certains cas déterminé par la flamme (1) dont un des noms est analogue à celui du dieu. (2) La mer était typhonienne et formée par le feu (3); Typhon était roux et on brûlait les hommes typhoniens, c.-à-d. roux (4). Plutarque rapporte à Typhon les ardeurs estivales, les sécheresses, le khamsin et la foudre, en un mot, tout ce qu'il peut y avoir de nuisible dans le feu ou la chaleur (5). D'après un vieux texte, l'uræus même pouvait sortir de Set (6). Malgré ce dualisme qui apparaît quelquefois, la théologie égyptienne n'en attribua pas moins d'une manière générale une même nature à tous les feux, avec le soleil pour centre commun puisque le soleil est le plus grand foyer de chaleur connu, et que de plus il occupait une place prépondérante dans la religion.

Une des formes du Soleil, dans sa ville d'Héliopolis, était celle du chat (7) et du lion (8); la chatte était sa fille (9), comme Best Sekhet (10) et Tefnut, tandis que le léontocéphale Shu était son fils ; l'urœus, ou basilic, qui entourait son disque et qui brûlait par le regard comme par le souffle, ainsi que l'expérimenta le dieu de la terre d'après une légende, était sa couronne, *Sekhet* (11) ; et toutes ces formes, uræus, couronne, lion et chatte, étaient l'œil du dieu, ou, à un autre point de vue, l'œil du dieu d'en haut, l'œil du ciel, l'œil d'Horus, c.-à-d. encore le soleil. Enfin, l'essence du soleil étant la chaleur, source de la vie, tout principe de vie contenu dans les choses fut par extension l'œil

(1) Todtenbuch, ch. 9 l. 3.
(2) Cf. Naville, la Litanie du Soleil, nº 71.
(3) Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 7, 32, 33 et 45.
(4) Id., 33 et 73.
(5) D'Isis et d'Osiris, 33, 39, 41, 45, 51, 55, 64 et 73 ; cf. Diodore, I, 88.
(6) Pepi II, l. 955.
(7) Todtenbuch, ch. 17, l. 46-7, et ch. 125, l. 40; Naville, la Litanie du Soleil, nºs 33 et 56; et Horapollon I, 10.
(8) J. de Rougé, Edfou, pl. 63; Brugsch, Religion und Mythologie, p. 182; Elien, XII, 7; et Josephe, Antiquités judaïques, XIII, 3, 1.
(9) Stèle Metternich, pl. 2. l. 9, et Révillout, Revue égyptologique, II, p. 88.
(10) Pleyte, Chapitres supplémentaires, II, p. 12.
(11) Pepi II, l. 24, et Décret de Canope, l. 28 ; cf. Diodore, I, 62.

sacré. Cet œil, dans lequel siégeait Shu (1), passait ainsi pour avoir produit les êtres vivants et les substances nutritives par voie d'émanation, en d'autres termes, par ses pleurs, et l'on engageait en conséquence la flamme Sekhet, dans les sacrifices, à se nourrir de ce qui était sorti d'elle (2). Créée par Sekhet, mère des races blanches, la nation égyptienne, *remt*, était une larme ou *remt* de l'œil divin (3).

C'est que, pareille à l'humide radical de notre vieille médecine, et aux substances plus ou moins liquides qu'énumère Platon dans le Timée, l'eau provenant du Soleil contenait la chaleur d'où naît la vie, et qui est l'âme même, *ba*, sorte d'essence ignée qu'on figurait par une flamme, *ba*. Les mânes étaient appelés Khou, c.-à-d. Lumineux, d'où sans doute la tunique de feu que les Livres hermétiques donnaient à l'intelligence (4) : l'élu se disait Feu, fils de Feu (5). Le ch. 127 représente l'âme bienheureuse comme « un feu (6) qui consume les corps des damnés » (7), et les Textes du mythe d'Horus (8) font demander au Soleil par Horus d'envoyer « l'esprit, *ba*, de son Œil, *Khu-t* » (9), contre les impies, (de même que dans la destruction des hommes par le feu, il envoya contre eux Sekhet, son œil (10).) Ce feu psychique ne se séparait pas du principe humide, quand il s'agissait d'une production quelconque. On voit, dans un papyrus de la bonne époque, Isis former un serpent avec la boue de la terre et la bave du Soleil, dite « la flamme de vie sortie du dieu » (11). Celui-ci, lorsqu'il se dédoubla

(1) Chabas, le Papyrus magique Harris, pl. 7, l. 2-3.
(2) Dendérah, III. 74, c.
(3) Champollion, Notices, I, p. 770-1 ; Denkmaeler, III, pl. 136 ; et Wallis Budge, Proceedings, Novembre 1886, p. 26.
(4) Maspero, Recueil, I p. 21-2.
(5) Todtenbuch, ch. 43, l. 1.
(6) Cf. Unas, l. 522-3.
(7) Todtenbuch. ch. 127, l. 6.
(8) Pl. 12. l. 4.
(9) Cf. Naville, la Litanie du Soleil, n° 47, et Brugsch, Matériaux pour le Calendrier, pl. 10, l. 3.
(10) Texte de la Destruction des hommes, l. 14-15.
(11) Pleyte et Rossi, les Papyrus de Turin. pl. 132, l. 4.

au début de la création, « sua » les deux jumeaux léontocéphales de la chaleur lumineuse et de la rosée ardente, Shu et Tefnut : « tu suintas de Shu, tu dégouttas de Tefnut » (1), dit à ce propos une formule héliopolitaine qui eut cours dès l'ancien Empire (2). Les Egyptiens avaient même imaginé qu'il existait quelque part, dans l'autre monde, un immense lac enflammé, le *Sha neser*, purifiant et vivifiant à la fois, où le soleil et les âmes reprenaient une nouvelle existence (3).

L'assimilation de deux choses aussi dissemblables que l'eau et le feu n'allait pas sans difficulté. Le dieu suprême, qui avait pour corps le soleil (4), habitait assurément dans la lumière Shu, sa substance intime (5), mais d'autre part l'élément humide passait pour primordial (6) : c'était donc un grand problème de savoir si la création devait être rapportée au feu ou à l'eau, les deux principes constitutifs de l'univers aux yeux des Egyptiens. Les uns faisant du Nu (les Eaux) le père des dieux, et les autres faisaient de Ptah le fabricateur des choses; de même la déesse de l'eau céleste, Nut ou le ciel, était tantôt la mère du feu (7), tantôt la fille du couple Shu-Tefnut (8); Tefnut elle-même était regardée tantôt comme le feu (9), tantôt comme l'eau (10). A cette question posée par un texte cosmogonique, « qui est le dieu grand existant par lui-même ? » les rédactions thébaines du Livre des Morts répondaient : « c'est l'eau, c'est

(1) Abydos, I, p. 51, et pl. 47. b; grande Inscription d'El-Khargeh. l. 29; Wallis Budge. Proceedings, Novembre 1886, p. 24-5 ; etc.

(2) Pepi II. l. 663 : cf. id., l. 695-6.

(3) Todtenbuch, ch. 126; Stèle de Ramsès IV, l. 15; et Oimeneptah, pl. 13-15, A; cf. id., pl. 2, B et pl. 7, B.

(4) Abydos, I, pl. 52, l. 23 : cf. Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 51.

(5) Chabas, les Maximes du scribe Ani, 55, p. 37-8.

(6) Pepi II, l. 1229 ; Texte de la Destruction des hommes, l. 8 et 84-5; Wallis Budge, Proceedings. Novembre 1886, p. 25; Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 36 ; Diodore, I. 12 ; etc.

(7) Denkmaeler, IV. pl. 46, A, et Wallis Budge, Sarcophage d'Ankhesraneferab, l. 7; cf. F. Lenormant. Etudes accadiennes, III, 1er fascicule, p. 33.

(8) Oimeneptah, pl. 16, l. 25-6, et Proceedings, Novembre 1886, p. 16.

(9) Pierret, Etudes égyptologiques, I, p. 32 ; Chabas, le Papyrus magique Harris. pl. 1. l. 4-5 : etc.

(10) Todtenbuch, ch. 152, l. 7, et Brugsch, Zeitschrift, 1868, p. 123.

le Nu, père des dieux ; autrement dit : c'est le Soleil qui fait de tous ses noms des dieux » (1). L'espèce de transaction assimilant le feu à l'eau se trouve dans une forme bien connue du dieu memphitique, Ptah-Nu, et c'est elle qui en définitive l'a emporté avec la conception éclectique de l'âme à quatre têtes figurant les quatre éléments.

IV.

Égypte. — Le feu et la magie.

L'idée de faire du feu ou de son dieu un démiurge, un artisan du monde, ne pouvait manquer de se produire : d'un côté la chaleur est essentielle à la vie, d'un autre côté le feu est le principal auxiliaire des arts. Aussi Ptah passait-il à la fois pour le créateur des choses, et, comme Héphaistos et Vulcain, pour le dieu des artistes. Son grand prêtre à Memphis était le Chef de l'œuvre d'art : de plus, son nom de *ptah* signifiait « sculpter, sculpteur », ce qui rappelle bien la légende grecque de Prométhée et la légende sémitique de Pygmalion. Une des formes de l'Agni védique était de même celle de Tvashtri, le charpentier, terme analogue au nom *neter* des dieux égyptiens qui, figuré par la hache, est identique lui-même au mot *nedjer*, charpentier, menuisier, le *naggar* des Arabes, menuisier et parfois sorcier.

Voilà donc le feu devenu tout puissant, et il y avait peu de chose à faire pour voir en lui la divinité suprême, ce que l'ont cru d'ailleurs, outre les Perses, les Stoïciens, avec leur feu artiste, *ignis artificiosus* (2), πῦρ τεχνικόν (3) ; une particularité remarquable est que Simon le magicien pensait de même aux débuts du Gnosticisme (4).

(1) Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 17, pl. 33-4 : cf. Brugsch. Religion und Mythologie der alten Aegypter, p. 22, et die Aegyptologie, p. 188.
(2) Cicéron, de Natura deorum, II, 22.
(3) Plutarque, de Placitis philosophorum, I, 7.
(4) Amélineau, Essai sur le Gnosticisme égyptien, p. 33.

À ce point de vue de la création et de l'industrie, que le feu ou la chaleur semble produire un effet vivant ou un effet artistique, son acte conserve en tous cas quelque chose d'inexpliqué et de mystérieux ; il tient par là de la magie, dont le nom ne dérive pas sans motifs de celui des *mages*, les adorateurs du feu (1). C'est pourquoi la déesse de la flamme était chez les Egyptiens « la grande Magicienne », *Ur-hekau*, titre donné spécialement à l'œil, à l'uræus, à la lionne, à Bast et à Sekhet (2), « la plus terrible des divinités dont se préoccupait la magie » (3). C'est pourquoi aussi le nom des dieux de la flamme avait une vertu formidable ; celui de Shu, prononcé sur l'eau la consumait, et sur la terre y mettait le feu ; l'enchanteur qui possédait cette sorte d'équivalent de l'anneau de Salomon pouvait bouleverser le monde (4). Puisque le feu et la magie étaient assimilés ainsi, on ne s'étonnera pas de trouver la magie classée, avec la lumière, parmi les quatorze génies ou noms du Soleil : elle est même appelée l'âme du Soleil, dans un texte du tombeau de Séti I, qui se trouve aussi au tombeau de Ramsès VI (3e corridor), sur un papyrus de Turin, et en partie au tombeau de Ramsès III (15e chambre annexe).

Voici la partie intéressante de ce texte, dont la doctrine n'est pas d'ailleurs absolument exceptionnelle, car c'est parfois la déesse de la Justice et de la Vérité, Ma-t, qui forme la substance du dieu, son hypostase, et Ma-t, sorte de Rita de l'Egypte, fut peut-être à l'origine une des formes de la magie : « Chapitre pour embrasser le Nu (l'infini). Le Grand lui-même dit aux dieux sortis de l'Orient : rendez hommage au dieu de qui je suis né (le Nu), moi qui ai fait le ciel et établi [l'enfer] pour y mettre les âmes des dieux. Je suis avec eux à jamais : j'enfante les années. La Magie, c'est mon âme : elle est plus grande que

(1) Cf. C. de Harlez, Proceedings, Juin 1887, p. 368, note 2.

(2) Denkmaeler, II, pl. 99, b ; Unas, l. 269-277 ; Horhotep, l. 148-9 ; Pierret, Etudes égyptologiques, VIII, p. 34, C. 10 ; Abydos, I, p. 36 ; Champollion, Notices, I, p. 730 et 848 ; Virey, le Tombeau de Rekhmara, pl. 36 ; Todtenbuch, ch. 164, l. 1-2 ; etc.

(3) Pleyte, Chapitres supplémentaires, II, p. 13.

(4) Chabas, le Papyrus magique Harris, pl. 7, l. 1-4.

cela (le reste). L'âme de Shu (le Chaud), c'est l'air ; l'âme du Temps, c'est la montée du Nil ; l'âme de l'Obscur, c'est la nuit ; l'âme du Nu (l'Humide), c'est l'eau ; l'âme d'Osiris (la Tombe), c'est le Bélier de Mendès ; l'âme de Sebek (le Crocodile, dieu des anciens habitants de l'Egypte), c'est les crocodiles ; l'âme de chaque dieu et de chaque déesse est dans les serpents ; l'âme d'Apap (Typhon), est dans l'Orient, l'âme du Soleil est par la terre entière. Ceci, dit par une personne, la protège magiquement : Je suis cette Magie pure (la magie blanche), qui est dans ma bouche et dans mon sein, le Soleil ; dieux, éloignez-vous de moi, je suis le Soleil, le Lumineux. (1) »

Mais ce n'est pas tout ; si le feu divinisé peut passer pour un maître, et même pour un maître universel, il peut passer aussi pour un esclave : quelque puissance qu'on lui attribue, sa magie est au service de l'homme, autre magicien qui l'allume, l'alimente et l'éteint à son gré. Ici éclate, par un singulier retour, la revanche de l'homme sur les dieux, qu'il n'adore souvent que parce qu'il les hait : il les hait parce qu'il les craint. « Je déteste tous les dieux, » dit le Prométhée d'Eschyle, personnification de l'humanité qui se civilise par le moyen du feu en domptant les forces de la nature, *vim factura diis*, suivant une expression de Lucain. Prométhée, bien que persécuté par Zeus, reste supérieur à son tyran, il le dupe dans la répartition des offrandes, il lui dérobe la flamme, et, par sa connaissance de l'avenir, lui impose une paix humiliante. De même, dans une légende égyptienne que Plutarque semble avoir connue, Isis, qui n'est d'abord qu'une sorcière, s'empare de l'émanation ignée que répand le Soleil, en fait un serpent qui arrête le dieu (2) par sa morsure, et ne consent à guérir le blessé que s'il lui livre le secret suprême, son nom à lui, grâce à la connaissance duquel elle devient déesse : ce précieux talisman sort de la bouche du Soleil sous la forme de l'œil d'Horus. Le nom, quintessence de l'individu, faisait à la fois la force et la faiblesse de son posses-

(1) Texte de la Destruction des hommes, l. 84-8 ; cf. Pepi I, l. 576.
(2) Cf. Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 62.

seur, comme l'a toujours cru l'Egypte, depuis le temps reculés où elle appelait Osiris Celui qui n'a pas de nom, ou Celui dont le nom est caché, *Men ran-f* ou *Amen ran-f*, jusqu'aux époques récentes où furent composés les curieux papyrus de Leyde et de Cambridge. Si, en effet, le nom mystérieux d'un dieu était magique, la magie pouvait s'en emparer : « il a été caché dans mon sein par qui m'a engendré, afin de ne pas laisser être le maître l'enchanteur qui m'enchanterait, » dit le Soleil à Isis (1). Pareillement, l'Ea chaldéo-assyrien « gardait dans son cœur » le souvenir d'un « nom suprême et magique. » (2) et Rome cachait avec un soin jaloux le nom de sa divinité protectrice. (3) « Les rabbins prétendaient que le Christ n'avait opéré ses miracles que parcequ'il avait trouvé la vraie lecture du nom tétragramme » (4).

Une autre forme du rapt de la magie considérée comme un feu mystérieux, consistait à manger la personne : c'est ce que montre un des textes les plus caractéristiques des pyramides d'Unas et de Teta (5) dans lequel le roi dévore les hommes, les dieux, la couronne, les cœurs, les vertus magiques, *hekau* et *khu*, enfin, « ceux dont le ventre est plein de la magie du bassin de feu » ; alors « leur magie est dans son ventre, » et cette magie, puisqu'elle provient du grand réservoir igné, le *sha neser*, représente bien la toute-puissance exercée au moyen de la flamme.

On comprend d'où vient l'orgueil qui poussa l'homme à s'exagérer l'importance du feu. Posséder le feu c'était dominer les choses, et les dieux maîtres des choses, car la chaleur peut sembler à un point de vue matérialiste l'essence de tout et l'âme de l'univers, *igneus est ollis vigor* (6). Par là, le feu eut part à la magie aussi bien que l'incantation, née de la vertu qu'a la

(1) Pleyte et Rossi, les Papyrus de Turin. pl. 132, l. 11-12.

(2) F. Lenormant, la Magie chez les Chaldéens, p. 27.

(3) Pline, XXVII. 40.

(4) Révillout, Vie et Sentences de Secundus, p. 68 ; cf. Gesenius, Thesaurus, p. 1433.

(5) Unas, l. 496-525, et Teta, l. 319-331.

(6) Cf. Cicéron, de Natura deorum, II. 9.

parole dans les ordres ou les conseils formulés par un maître ou un sage, comme Thoth, l'antique Hermès Trismégiste.

La croyance au pouvoir que donne le feu s'accentua surtout avec le développement des arts qui dépendent du feu, la pharmaceutique, la parfumerie, la métallurgie, etc., si bien que le dieu Pressoir, qui présidait à diverses préparations d'ingrédients, avait une tête de lion (1). Les recettes de ces arts, déjà vantés par Homère (2), étaient mises en dépôt, et en pratique, au fond des sanctuaires égyptiens ; l'alchimiste Zosime, au troisième siècle de notre ère, « parle en termes formels des appareils qu'il a vus dans un temple de Memphis », sans doute le temple de Ptah, où M. Berthelot espère qu'on retrouvera bientôt quelque alambic (3). Héritière de traditions plus anciennes, l'*alchimie* avait reçu dès lors son existence et son nom sur la vieille terre de *Kémi* ; « le livre mystique de Zosime est placé sous l'influence de Sophi, autrement dit Chéops », (4) et, d'autre part, on lisait dans des écrits hermétiques au sujet d'Isis, l'inventrice du breuvage d'immortalité d'après Diodore (5), que, à l'entrée de son temple « vous verrez des caractères relatifs à la substance blanche (argent), à l'entrée occidentale vous trouverez le minerai jaune (or), près de l'orifice des trois sources », etc. (6).

Pour les adeptes de l'alchimie, les matières travaillées au moyen du feu étaient les dieux eux-mêmes, sur lesquels l'homme avait prise par son industrie (7). « Disciples des Egyptiens, (ils) ont souvent comparé la transmutation des métaux à la métamorphose d'un génie ou d'une divinité », en souvenir de la transformation des dieux en métaux précieux si souvent

(1) Chabas, le Calendrier des jours fastes et néfastes, p. 90.

(2) Odyssée, IV, 125 132, et 227-232.

(3) Berthelot, la Découverte de l'alcool, Revue des Deux Mondes, 15 Novembre 1892, p. 291-2 ; cf. Makrizi, traduction Bouriant, I, p. 103 et 107, et Mariette, Monuments divers, pl. 34, a, 4.

(4) Berthelot, Origine de l'Alchimie, p. 139, et Collection des anciens alchimistes grecs, I, p. 211-4.

(5) I, 25.

(6) Berthelot, Origine de l'Alchimie, p. 134.

(7) Cf. Hermès Trismégiste, traduction de L. Ménard, p. 167 et suivantes.

rappelée dans les vieux textes (1). Osiris, notamment, devint la matière première, c.-à-d. le plomb, probablement en sa qualité de dieu lunaire, car on assimilait la lune au plomb (2) (et parfois à l'argent), tandis que le soleil était l'or (3). « Osiris est le principe de toute liquidité », dit Olympiodore, « c'est lui qui opère la fixation dans les sphères du feu..... Toutes les substances métalliques, d'après un autre auteur, ont été reconnues par les Egyptiens comme produites par le plomb seul (4). »

Ces idées nous rapprochent du monde hindou plus qu'il ne semblerait, comme on va en juger si l'on songe que l'analogie des croyances entraîne naturellement celle des expressions. « Dis-nous..... comment les eaux bénies descendent d'en haut pour visiter les morts étendus, enchaînés, accablés dans les ténèbres et dans l'ombre, à l'intérieur de l'Hadès.... comment pénètrent les eaux nouvelles.... venues par l'action du feu : la nuée les soutient ; elle s'élève de la mer soutenant les eaux. » De qui est cette allégorie ? D'un des prêtres du Rig-Véda pour qui « le soleil liturgique ou le feu sacré, et les eaux saintes ou celles de la libation devenaient le soleil proprement dit et les eaux élémentaires sous le nom d'océan, de fleuves, de pluies, etc. » ? Non, c'est le langage d'un alchimiste du septième siécle de notre ère, Comarius, retraçant « le tableau allégorique de l'évaporation et de la condensation qui l'accompagne, les liquides condensés réagissant à mesure sur les produits solides exposés à leur action (5) ». L'historien de l'alchimie, M. Berthelot, ajoute à ce propos : « en haut les choses célestes, en bas les choses terrestres ; tel est l'axiome par lequel les chimistes grecs désignent les produits de toute distillation et sublimation. Ils déclarent en propres termes qu'on « appelle divine la vapeur

(1) Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, I, p. 110.

(2) Todtenbuch, ch. 80, et Unas, l. 600 ; cf. Charencey, le Folklore dans les deux mondes, p. 346.

(3) Ludwig Stern, Zeitschrift, 1885. p. 102.

(4) Berthelot, la Chimie dans l'antiquité, Revue des Deux Mondes, 15 Septembre 1893, p. 323.

(5) Berthelot, la Découverte de l'alcool, Revue des Deux-Mondes, 15 Novembre 1892, p. 295.

sublimée émise de bas en haut.... Le mercure blanc, on l'appelle pareillement divin, parce que lui aussi est émis de bas en haut..... Les gouttes qui se fixent au couvercle des chaudières, on les appelle également divines. » Nous retrouvons ici les indications d'Aristote, de Dioscoride et d'Alexandre d'Aphrodisie. — Mais, selon leur usage, les alchimistes traduisirent ces notions purement physiques par des symboles et par un mysticisme étranges. Déjà Démocrite (c'est-à-dire l'auteur alchimique qui a pris ce nom) appelle « natures célestes » les appareils sphériques dans lesquels on opère la distillation des eaux. La séparation que celle-ci opère entre l'eau volatile et les matériaux fixes, est exprimée ainsi dans un texte d'Olympiodore, qui vivait au commencement du Ve siècle de notre ère. « La terre est prise dès l'aurore, encore imprégnée de la rosée que le soleil levant enlève par ses rayons. Elle se trouve alors comme veuve et privée de son époux, d'après les oracles d'Apollon..... Par l'eau divine, j'entends ma rosée, l'eau aérienne ». — « Ce langage singulier, cet enthousiasme qui emprunte les formules religieuses les plus exaltées, ne doivent pas nous surprendre. Les hommes d'alors, à l'exception de quelques génies supérieurs, n'étaient pas parvenus à cet état de calme et d'abstraction qui permet de contempler avec une froideur sereine les vérités scientifiques. Leur éducation même, les traditions symboliques de la vieille Egypte, les idées gnostiques, dont les premiers alchimistes sont tout imprégnés, ne leur permettaient pas de garder leur sangfroid. Ils étaient transportés et comme enivrés par la révélation de ce monde caché des transformations chimiques qui apparaissaient pour la première fois devant l'esprit humain ».

Ainsi, dans son admiration pour elle-même et sans rien savoir de l'Inde, assurément, l'alchimie pliait à son usage les idées et les termes mythiques du passé, mue sans doute par le même ressort imaginatif qui avait produit jadis l'étrange littérature des Védas.

V.

Conclusions.

On voit que l'Égypte a fini avec l'alchimie par où l'Inde a commencé avec le sacrifice, et le fait que ce qui est un conséquent pour l'une fut un antécédent pour l'autre, marque une différence fondamentale entre les deux religions. Il existe assurément aussi des dissemblances de détail ; par exemple, l'Égypte n'a pas connu comme adjuvant du feu l'équivalent du soma ; la myrrhe que ses prêtres brûlaient dans l'encensoir et le vin qu'ils versaient sur la victime n'ont rien du rôle symbolique attribué par eux à l'eau, laquelle n'est pas le soma puisqu'elle éteint le feu. Mais ce sont là des nuances : l'essentiel est que la maîtrise de l'homme sur les dieux caractérise la vieillesse de l'Egypte et la jeunesse de l'Inde.

Tout en admettant dès la plus haute antiquité des sortilèges pareils à ceux que Lucien et le Pseudo-Callisthène attribuent au scribe Pancratès et au roi Nectanébo, l'Égypte, si religieuse, était loin dans le principe de traiter les choses saintes avec la hardiesse des magiciens dont parlent Jamblique et Porphyre. Encore la magie ou théurgie égyptienne reste-t-elle, dans le *de Mysteriis* de Jamblique, profondément respectueuse vis-à-vis de la divinité. Pour que l'Egypte se deprît de ses dieux, il fallut qu'elle se regardât comme abandonnée par eux aux époques désastreuses des conquêtes persane et grecque. Elle semble même n'avoir complètement cédé qu'envahie déjà par les idées étrangères, celles par exemple du gnosticisme et de la Kabbale (1), à un sentiment d'émancipation qu'elle réprouvait aux jours de sa grandeur, comme le montrent les procès du temps de Ramsès III (2). (Elle ne l'approuva pas toujours non plus lors de sa décadence, d'après le roman de Setna où

(1) Cf. Chabas, le Papyrus magique Harris, p. 182 et 185; Révillout, Vie et Sentences de Secundus, p. 9-11, Mélanges d'Archéologie, VIII p. 35-6, et Revue égyptologique, les Arts égyptiens, p. 164.

(2) Cf. Chabas, Mélanges égyptologiques, III, tome II, p. 258, note 2.

les ravisseurs des écrits magiques de Thoth sont cruellement punis de leur audace).

L'ancien monde lui a forcé la main en venant lui demander ses secrets : aussi n'est-ce pas elle qui a systématisé (1) et mené jusqu'au bout les conceptions dont il s'agit ici. L'alchimie, qui n'est son fait qu'à moitié, continua sans elle, en Europe, à voir une magie dans la combinaison artificielle des corps simples. Et cette illusion a si bien dépassé les limites de l'Égypte et de l'antiquité, qu'il s'est perpétué presque jusqu'à nos jours toute une littérature hermétique. « Qu'on lise », dit Pernety après avoir cité l'Hermès égyptien, et quelques auteurs juifs, grecs, ou d'origine africaine, dans le Discours prélimaire de ses Fables égyptiennes et grecques publiées en 1758, « qu'on lise Avicenne, Rhasis, Geber, Arthephius, Alphidius, Hamuel surnommé Senior, Rosinus, Arabes ; Albert le Grand, Bernard Trevisan, Basile Valentin, Allemands ; Alain Isaac père et fils, Pontanus, Flamands ou Hollandois ; Arnaud de Villeneuve, Nicolas Flamel, Denis Zachaire, Christophe Parisien, Gui de Montanor, d'Espagnet, François ; Morien, Pierre Bon de Ferrare, l'Auteur anonyme du mariage du Soleil et de la Lune, Italiens ; Raymond Lulle Majorquain ; Roger Bacon Hortulain, Jean Dastin, Richard, George Riplée, Thomas Norton, Philalethe et le Cosmopolite, Anglois ou Ecossois ; enfin beaucoup d'auteurs anonymes de tous les pays et de divers siècles ». A la fin du dernier siècle, Goethe décrivait encore les opérations d'un adepte, dans le Faust, en des termes où les dieux transparaissent sous les substances tout comme dans Olympiodore et dans le Rig-Véda : « il mariait dans un bain tiède le *lion rouge* (le soufre), amant sauvage, à la fleur de lis (le mercure), puis avec un feu ardent il les faisait passer d'un creuset à l'autre. La *jeune reine* (leur produit, l'enfant philosophique) apparaissait alors dans un verre », etc. A peu de temps de là un professeur, Trautwetter de Mittau, allait jusqu'à voir dans les Nibelungen un traité de chimie.

(1) Révillout, Mélanges d'archéologie, VIII, p. 36.

Si le petit monde fermé des alchimistes, qui se comparaient à Prométhée (1), avait par hasard mis la main sur quelques-unes des grandes découvertes modernes, il aurait sans doute pris plus au sérieux qu'il ne l'a fait le mysticisme de ses métaphores : peut-être même en aurait-il composé une religion analogue sur bien des points à celle des Védas, au cas toutefois où il aurait eu le loisir de se développer avec indépendance. Mais la liberté lui manqua autant que la science, et c'est l'Inde seule qui aura pu, au cours de sa longue vie historique, offrir le singulier spectacle d'une religion devenant athée.

De cela, le motif n'est pas introuvable, car telle ou telle conception l'emporte, suivant les circonstances, dans telle ou telle religion : la Chine, par exemple, finit par adorer spécialement les ancêtres, la Chaldée les planètes et l'Egypte le soleil, tandis que la Grèce aboutissait aux mythes et aux mystères, comme l'Italie à l'aruspicine et à l'auguration. Quant à l'Inde, il semblerait à en juger d'après Bergaigne, qu'elle fut jetée dans une voie spéciale par l'extrême subtilité de son esprit, qui lui aurait inspiré deux sentiments connexes, l'un d'admiration pour sa propre ingéniosité, l'autre de mépris pour les dieux que l'homme s'assujettit avec le feu qui les anime tous. L'Hindou aurait compris que ces dieux imparfaits dont il se jouait à sa fantaisie, *sua cuique deus fit dira cupido*, étaient aussi bien le produit de son cerveau que l'allumage du feu l'était de sa main et que la vertu du sacrifice l'était de sa parole. Toutefois, il n'en serait pas venu là d'emblée et sans un long travail préparatoire : aussi le Rig-Véda présente-t-il encore une sorte de nébuleuse où l'adoration hésite entre la divinité et la magie, entre le feu qu'évoque la formule et la formule qui évoque le feu : cette confusion ne se dissipe qu'au moment où la pensée iranienne se sépare de la pensée védique, la première tendant à voir son dieu dans le feu et la seconde dans la formule :

1) D. Pernety, Dictionnaire mytho-hermétique, article Prométhée, et Eug. Thomas, Recueil des Mémoires de l'Académie de Montpellier, 1854, p. 809, des Différentes Interprétations du Prométhée d'Eschyle, cités dans Patin, les Tragiques grecs, Eschyle, p. 256.

hic mare et terras vides,
ferrumque et ignes, et deos et fulmina (1).

Qu'une recrudescence de la mythologie se soit produite dans l'Inde avec les Brâhmanas (2), entre le Rig-Véda et le Boudhisme, par suite du jeu de bascule qui semble régir les choses humaines, *multa renascuntur quae jam cecidere*, c'est le pendant de ce qui est arrivé en Perse, où se manifesta « un retour vers le naturalisme antique et le culte des génies ». (3) C'est aussi l'analogue de ce qui s'est passé en Grèce au sujet des mânes : d'abord dominante à une époque qui a laissé son empreinte dans les offrandes et les sacrifices funéraires, l'idée d'une survivance de l'âme faiblit vers le temps des poèmes homériques où la beauté de la vie terrestre avait tout son prix, et reparaît plus tard avec le développement des mystères.

De pareilles alternances sont inévitables quand des éléments opposés entrent en conflit, mais il faut bien que le plus fort l'emporte à la longue. La renaissance des dieux, dans les Brâhmanas, n'a donc point empêché les prêtres de s'exagérer comme auparavant, et plus qu'auparavant, la puissance des formules. Pour eux la récitation du mantra a remplacé le sacrifice (4), la prière (5) et même les lettres de la mystérieuse syllabe *om* sont devenues la divinité suprême (6), puis cette divinité elle-même a disparu dans la philosophie védantique et dans la religion boudhique, dépossédée de toute raison d'être par la valeur intrinsèque des actes sacramentels. Par là le religieux ou le prêtre s'est à la longue substitué au dieu, et par là aussi s'explique la persistance et la solidité du pouvoir des brahmanes, faits que l'antiquité classique n'a point ignorés. Philostrate rapporte en effet que les brahmanes, gardés par leurs prestiges,

(1) Sénéque. Médée. 166.
(2) Cf. Regnaud. les Premières formes de la religion. p. 408-9.
(3) C. de Harlez. Journal asiatique. Mars-Avril 1879. p. 260.
(4) Regnaud. les Premières formes de la religion. p. 115, et Lois de Manou. traduction Strehly. II, 85 et 87.
(5) Bergaigne, la Religion védique, I, p. 304.
(6) Lois de Manou, II, 83-4.

s'étaient réunis sur le mont des Sages (un des *fort-hills* de l'Inde), où les rois venaient humblement les consulter (1) ; les gymnosophistes éthiopiens auraient formé aussi vers la même époque une congrégation semblable (2), ce qui rappelle assez le château des Assassins, et même diverses utopies contemporaines. Parmi celles-ci on peut citer l'idée du surhomme, Uebermensch, imaginée par Nietzsche, et ce rêve bizarre, que caressait Renan (un peu comme Voltaire), d'un mandarinat d'académiciens pourvus de secrets foudroyants (3), mode nouveau et inattendu de l'exploitation des naïfs par les habiles au nom de l'idéal ; en d'autres termes, forme sociale où l'on verrait « l'humanité presque tout entière sacrifiée à une oligarchie de penseurs chargés de faire la science, en subjuguant par la terreur la bestialité humaine (4) ».

La différence essentielle qui existe entre les religions de l'Inde et de l'Egypte n'infirme ni ne confirme, à la rigueur, l'hypothèse de M. Regnaud. Le savant indianiste peut toujours admettre que l'imagination égyptienne a subi, dès l'origine, une crise analogue à celle de l'imagination aryenne, et remonter de la sorte au point de départ qu'il s'est choisi tout d'abord, c.-à-d. à la psychologie de l'homme préhistorique. Dans ce cas, la question continuera de se poser ainsi : les auteurs du Rig-Véda ont-ils utilisé allégoriquement une matière religieuse préexistante, et, par comparaison d'abord, par assimilation ensuite, enfermé les dieux dans le concept du sacrifice, comme on doit l'inférer des travaux de Bergaigne ? Ou bien les premiers Aryens, au contraire, ont-ils tiré toute leur mythologie des métaphores de plus en plus mal comprises que leur inspirait l'allumage du feu, comme le croit M. Regnaud ?

Pour se prononcer d'une manière définitive entre ces deux hypothèses, il faudrait évidemment savoir de quels sentiments

(1) Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, III, 10, etc. ; cf. id., II, 33.

(2) Id., VI, 6 10.

(3) Renan, Fragments philosophiques, troisième Dialogue, Rêves, p. 95-134 ; cf. Lettres de la marquise du Deffand à H. Walpole, édition Didot, II, lettre 306, p. 327.

(4) Challemel-Lacour, Discours de réception à l'Académie française.

et de quelles idées l'humanité naissante était capable, au moins dans l'Inde. Mais un tel sujet nécessiterait une longue et difficile étude, les opinions ne s'accordant guère sur l'homme primitif, à qui M. Regnaud prête un excès d'ataraxie, lorsque d'autres lui attribuent un surcroît de nervosité.

Dans ces conditions, le point central du débat se dérobe à une discussion concluante, au moins pour qui ne serait pas aussi expérimenté comme psychologue que comme indianiste. Il ne reste donc plus ici qu'à remplir une tâche plus agréable et plus facile, celle de rendre justice au mérite de M. Regnaud. Ce mérite, si l'on cherche à le définir, consiste dans la rigueur et l'ampleur de pensée qui ont pu, sans effort, embrasser le travail religieux d'une race entière dans leur large et vigoureuse étreinte. Il y a là une singulière puissance de généralisation, et peu de savants auraient su coordonner de la sorte un pareil amas de matériaux, les conceptions d'une moitié de l'ancien monde, en somme.

Sans doute c'est un système, et on a tout dit contre les systèmes, mais l'a-t-on fait avec pleine raison ? Que tout système soit par nature, comme l'expérience nous l'enseigne, transitoire, exclusif, incomplet et insuffisant, qu'il tende surtout par besoin de simplification à traiter comme des données abstraites les choses vivantes, produits tellement complexes qu'un des grands logiciens de ce siècle a fini, se déjugeant lui-même, par condamner et par admettre tour à tour « l'application des méthodes mathématiques à la politique et à la morale » (1), tout cela est possible, mais on critiquerait plus justement encore l'absence de système. Si les savants ne cherchaient pas à mettre dans leurs vues l'ordre qu'ils entrevoient dans les choses, que feraient-ils, en définitive ? Relativement à la connaissance de l'homme, par exemple, quand La Bruyère déclare au rebours de Bossuet

(1) Taine, les Origines de la France contemporaine, l'Ancien Régime, p. 523, et le Régime moderne, II, p. 211 : cf. Sainte Beuve, Causeries du Lundi, III. Condorcet, p. 358 ; et Condercet, Tableau des progrès de l'esprit humain, Dixième époque.

qui reconnaissait des qualités et des passions dominantes (1), que « l'homme au fond et en lui-même ne se peut définir », car il n'a d'autre caractère que « de n'en avoir aucun qui soit suivi (2) », et quand Sainte-Beuve répète la même chose en d'autres termes (3), s'ils disaient vrai, la psychologie ne serait qu'une poussière de faits, ou plutôt il n'y aurait pas de psychologie. Et s'il en était de l'univers comme de l'homme, il n'y aurait pas de sciences. En réalité, personne n'ignore que la généralisation et l'analyse, impuissantes l'une sans l'autre et légitimes toutes deux, ne sauraient s'exclure : elles ont des procédés différents mais convergents qui s'entr'aident en paraissant se contredire, la première classant les matériaux que la seconde prépare.

Il serait donc injuste de nier *à priori* les services que peut rendre un système, d'autant plus qu'il ne peut pas ne pas en rendre, chose facile à constater d'après la manière dont se font aujourd'hui les recherches, par grandes enquêtes collectives et simultanées. Ce qui se passe de la sorte ressemble assez à une manœuvre imaginée par Bonaparte, lorsqu'il visitait l'isthme de Suez pendant l'expédition d'Egypte. Surpris, dit-on, dans l'obscurité par une marée de la mer Rouge, et ne sachant de quel côté la fuir, il dispersa aussitôt son escorte en colonnes autour de lui, avec ordre à celles qui rencontreraient la mer de le rejoindre : la colonne qui ne revint pas indiqua la direction cherchée. Pareillement, dans le domaine intellectuel, il faut explorer toutes les voies pour reconnaître la bonne, et cette tentative préalable est le mérite des systèmes, mérite gradué d'ailleurs, tantôt négatif et tantôt suggestif : si, dans le nombre des hypothèses que les objections refoulent plus ou moins, quelques-unes montrent seulement où il ne faut pas

(1) Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, Panégyrique de St Bernard, 1er point, et Sermon sur l'Ardeur de la pénitence, 1er point; cf. St Paul, 1re Epitre aux Corinthiens, VII, 7.

(2) Les Caractères, ch. 11, de l'homme; cf. Montaigne, I, 1, et Charron, de la Sagesse, I, 5.

(3) Causeries du Lundi, IX, Duclos, p. 260-1.

aller, d'autres au contraire, de plus longue portée, s'approchent assez du chemin à suivre pour le faire pressentir.

La théorie de M. Regnaud prendra tout au moins place parmi les dernières, si elle n'est pas la vraie, et les études religieuses lui devront beaucoup. Ce qui ressort en effet des ouvrages où elle est exposée, quel que soit l'avenir réservé à son ensemble, c'est l'importance à donner maintenant au culte du feu, grâce à l'étroite connexion établie, ou resserrée, entre les mythes védiques et les mythes grecs. Et c'est de plus, comme conséquence, une compréhension désormais très nette de l'orgueil inspiré par la découverte ou la possession des arts, étrange sentiment qui a sans doute existé de tous temps et en tous lieux, depuis le Caïn biblique jusqu'au Manfred byronien, mais qui nulle part n'a poussé l'apothéose de l'homme aussi loin que dans l'Inde.

E. Lefébure.

COMPTE-RENDU.

Les Mémoires historiques de Se-Ma tsien, traduits et annotés par E. Chavannes, professeur au collège de France. Tome 1er in-8° pp. CCL et 367. Paris 1895. E. Leroux.

C'est avec un vif plaisir que nous annonçons l'apparition de la première partie de ce grand ouvrage dont la Société asiatique a chargé le jeune et savant professeur du collège de France. L'exécution prouve que ce corps savant ne pouvait faire un meilleur choix

Tous les fidèles des etudes historiques connaissent l'importance des Mémoires de Se-ma-tsien, la source la plus ancienne et la plus sûre de l'histoire de la Chine à l'époque antique. On connait toute l'étendue et la variété de ces Mémoires qui, outre l'histoire de l'empire et des principautés chinoises contiennent une foule de monographies des sujets archéologiques les plus intéressants.

M. Chavannes ne mentionne dans le titre de son œuvre que la traduction et les notes (il eut mieux fait de dire : *largement et savamment commentés*) mais il a fait précéder l'une et l'autre d'une *Introduction* qui répond à tous les besoins d'une œuvre philologique sérieuse : Vie des deux rédacteurs des Mémoires, *Sse-ma-tsien* et son père, Etat et histoire de la Chine à leur époque, sources

des mémoires, méthode expositive et critique de l'ouvrage, histoire du monument littéraire, interpolations et commentaires. tout cela est traité avec une méthode excellente et une érudition de bon aloi.

La traduction dont j'ai examiné de près deux bons tiers est selon moi irréprochable. En maints cas de divergence de vue, M. Ch. m'a paru dans le vrai. Il est certain par ex. que les mots *Hiun-yu* (au chap. de Hoang-ti) désignent un peuple et non une localité, de même que *ho-fu* qui les suivent. indiquent plus probablement la verification des tablettes-insignes ou diplomes par la réunion de ces tablettes et de leur cadre (ou de toute autre manière). Les commentateurs expliquent les premiers par *Shan-jong*, Jongs des montagnes *Keu-pe-man* résidant parmi les Barbares du nord, et le *fu* des seconds par *Kuei-sui* les insignes-sceptres, bien que le mot *K'i* précédent se réfère plutôt à un contrat, un traite.

La musique *Kieu-tchiao* est celle « des neuf signaux » parce qu'il y avait neuf stances dont chacune était commencée au signal donné, etc. En d'autres cas les points en discussion restent indéterminés. Ainsi je vois encore dans l'expression Shen-nong-shi le nom d'un seul personnage comme dans *Kao-yang-shi*, *Kao-shin-shi* etc. parce que les coïncidences historiques me paraissent l'exiger. La tournure que M. Ch. donne aux phrases du premier tcheou-vu est certainement la bonne ; mais le *ming* du 2e discours est explique dans mes commentaires par « gouvernement cruel » *hu-tchi tcheng-ling*, etc. En un seul point je ne saurais accepter l'opinion du savant auteur. C'est en ce qui concerne la nature du dieu Shang-ti. Je ne saurais voir une personnification du ciel matériel ou de l'étoile polaire dans un être divin « considéré comme un esprit, qualifié d'empereur supérieur (Shang-ti) à la ressemblance et à la différence des empereurs terrestres et même de *Tien-shang-ti*, Empereur, souverain du Ciel (en mandchou *Abka -i han*) ; Etre divin qui habite le ciel où il a à ses côtés les souverains vertueux. d'où il contemple la terre pour y chercher un prince juste, et disposer des destinées humaines ; qui s'entretient avec les hommes et les instruit, dont les traces foulées sur la terre par une princesse lui vaut la conception d'un fils éminent par ses qualités, dont, enfin la nature est expliquée par les anciens commentateurs, en ces termes : *Tien-tchi-tchou-tsai* « le maître gouvernant du ciel » comme disent les missionnaires catholiques.

Impossible à mes yeux d'y voir autre chose qu'un être spirituel et personnel, supérieur à tout autre, sans égal dans le monde des esprits.

Mais c'est là une divergence de vue toute abstraite sans aucun rapport avec la valeur de l'œuvre.

M. Chavannes a su éviter la confiance absolue dans des témoignages faillibles et le scepticisme qui les rejette tous au grand détriment de la science.

Nous n'en dirons pas davantage Il nous reste à féliciter le jeune professeur de ses brillants débuts et à souhaiter qu'il ait longue vie pour achever son entreprise et en mener à bonne fin d'autres encore.

C. de Harlez.

ANNÉE 1895.

E. Beauvois. Les Gallois en Amérique au XIIe siècle . . . 97
C. de Harlez. Quelques pages de la littérature des Peaux-Rouges 5
— — Poésies hongroises 39, 170, 199, 289
— — La religion persane sous les Achéménides 362, 369
— — Tchou-hi était-il athée (Tchou-hi et P. Legall.) . . . 411
— — L'Ile de Paques et ses monuments graphiques . . . 415
R. de la Grasserie. Essai de syntaxe générale . . 47, 126, 254, 326, 425
Fl. De Moor. Agonie et fin de l'empire d'Assyrie 57
G. Devèze. Le Bâitâl Paccisî, contes hindis 352
Ed. Drouin. Mémoire sur les Huns Ephthalites dans leurs rapports avec les rois perses sassanides 73, 141, 232, 277
Dr A Gieswein. Les éléments démonstratifs des types *t*, *n*, *l* et leurs fonctions dans les langues ouraliques. 248, 303, 375
A. Gueluy. A propos d'une préface. — Aperçue critique sur le bouddhisme en Chine au 7e siècle. 85, 111
E. Lefébure. Protée dans la chronologie d'Hérodote . . . 63
— — Le Culte du feu dans l'Inde et en Egypte 316, 447
Aristide Marre. Madjapahit et Tchampa 342, 395
Dr A. Nommès. Le Sceau du septénaire dans l'évangile. . . 386
P. Röcher. La Stratégie chinoise 185
Dr E Schils. M. Boetticher contre Schliemann 162, 222
A. Van Hoonacker Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux 17

Comptes-rendus.

J. Pizzi. Storia della poesia persiana 94
Destour Peshotan. The original pahlavi text transliterated in zend characters, translated in the guzerati and englisch languages with a commentary and a glossary of select terms . 94
Abbé Challain. Recherches archéologiques et historiques sur Tretz et sa vallée 95
Léopold Sudre. Les Sources du Roman de Renart . . . 182
Dr H. L Strack. Einleitung in den Thalmud 184
G. Boissier. L'Afrique romaine. Promenades archéologiques en Algérie et en Tunisie 276
Gaston Paris. La Poésie du moyen-âge. 276
E. Chavannes. Les mémoires historiques de Se-Ma-tsien . . 471

LE MUSÉON.

LE MUSÉON

REVUE INTERNATIONALE

PUBLIÉE PAR

LA SOCIÉTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES

TOME XV

JANVIER 1896

LOUVAIN

J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

90, RUE DE BRUXELLES, 90

—

1896



QUELQUES RÉFLEXIONS

AU SUJET DE

L'IDÉALISME MODERNE.

L'idéalisme est un système qui peut plaire à certains esprits spéculatifs aimant à se plonger dans les hauteurs de la métaphysique sans jeter un regard sur les choses d'ici-bas, mais dont la consistance est toute semblable à celle de la bulle de savon que le moindre choc fait évanouir. Pour l'idéalisme ce choc destructeur est l'acte de vie le plus simple que fait un être doué d'intellect.

De même que le mouvement se démontre en marchant, de même la réalité des êtres extérieurs se prouve, pour tout homme, en agissant. L'idéaliste en effet, se trouve dans cette singulière condition qu'il ne peut agir, faire un pas dans une direction quelconque sans donner lui-même inconsciemment un démenti formel, bien qu'implicite, à sa doctrine.

Sans doute il n'est point d'idéaliste, quelque convaincu qu'il puisse être, qui ne fasse ce que font tous les autres hommes. Comme les réalistes les plus décidés il se lève, s'habille, prend de la nourriture, travaille, sort de chez lui, va voir ses amis, les reçoit etc. etc. Or si les vêtements qu'il revêt, les aliments qu'il consomme, les objets de travail qu'il emploie, les rues de la ville qu'il traverse, les amis avec lesquels il a des rapports, ne sont que des créations de son esprit, il faut bien en convenir, notre homme est tout bonnement un halluciné qu'il conviendrait de confiner au fond de ses appartements. Mais ces apparte-

ments eux-mêmes existent-ils ? Ceux qui voudraient l'y tenir ont-ils une existence plus réelle ? Nous ne sommes tous que des hallucinés ; le monde est un pays de fous et il ne nous reste comme objets de résolution que les deux termes de ce dilemme : ou cesser toute action et nous laisser mourir dans le repos de la marmotte pendant l'hiver, ou bien, tout en tenant l'idéalisme pour vérité, agir comme s'il était le faux et l'absurdité même.

Cette simple réflexion suffit pour faire mettre à l'écart l'idéalisme pur et simple.

Mais cette théorie destructive de toute connaissance ne se présente pas toujours avec cette rude franchise. Elle a produit et s'est substitué une progéniture moins contraire au sens vulgaire mais dont l'action n'est pas moins funeste en ses effets.

Cet idéalisme mitigé et celui qui lui a donné naissance, se sont présentés sous plusieurs faces successives. Jadis on les appuyait sur l'analyse des opérations de l'intelligence. Aujourd'hui on part du monde extérieur, on s'appuie sur les découvertes de la physique contemporaine. Des lois nouvellement reconnues on tire la conclusion suivante :

Les objets extérieurs à notre esprit nous apparaissent non point tels qu'ils sont mais tels que nos sens les représentent. Nous voyons des couleurs, nous entendons des sons, mais en réalité il n'y a point d'objet bleu, jaune ou rouge, il n'existe ni mélodies, ni accords ; tout se borne à des vibrations ondulatoires d'éther ; là où nous croyons voir des couleurs ou entendre des périodes musicales il n'est en réalité que du mouvement qui ébranle nos organes visuels ou auditifs et ce sont eux uniquement qui créent le paysage ou la mélodie que nous pensons voir ou entendre. Nous ne pouvons donc rien savoir non seulement de la substance, de l'essence des êtres, mais même des qualités qui les rendent perceptibles ; nous ne percevons que nous-mêmes.

Cette argumentation a une apparence de vérité qui éblouit maintes intelligences, mais dès qu'on l'examine de près et qu'on en sonde le fond on voit disparaître aussitôt le mirage.

Qu'un objet matériel n'ait aucune couleur par lui-même, qu'il ne soit en lui-même ni vert, ni rouge, ni noir, qui donc en doute ? Qu'une pièce musicale n'ait point de subsistance en soi, quel esprit réfléchi le contestera jamais ? N'y a-t-il pas même une certaine naïveté à dire que telle boule par exemple n'est point, par soi, rouge, bleue et jaune. Je me demande ce que l'on veut dire par ces mots.

L'ancienne théorie des couleurs n'enseignait-elle pas déjà que la couleur consistait en ce que la surface d'un corps réfléchissait un ou plusieurs rayons du soleil, de telle façon que ce rayon se repercutait dans l'œil humain pour produire la sensation de la couleur correspondante ?

Est-il besoin de rappeler que pour engendrer la perception de la couleur il faut nécessairement trois facteurs : un corps dit coloré, la lumière et un organe visuel. Sans ce dernier agent où est la couleur ? Sans lumière, comment se produit-elle ? Lorsque les ténèbres de la nuit couvrent complètement la terre, l'œil cherche en vain quoique ce soit de discernable, de coloré. Si une pâle lueur se répand tout-à-coup, les objets apparaissent mais sans couleurs différentes, tout est gris ou noirâtre, on voit bien les corps mais de couleur, aucunement. La lune donne-t-elle en son plein, de légères nuances commencent à se discerner ; quand l'aurore montre ses feux lointains les couleurs se montrent, mais pâles et sans netteté. Enfin lorsque le soleil éclaire l'horizon les couleurs reprennent tout leur éclat.

D'autre part si un trouble se manifeste dans un organe visuel, les couleurs s'y confondent, quelques-unes d'entre elles ne se perçoivent plus, ou bien l'une se perçoit à la place de l'autre. Tous ces phénomènes étaient connus avant la théorie moderne des ondes lumineuses et prouvaient que les couleurs étaient quelque chose de relatif et ne formaient point une partie essentielle des corps matériels. Mais en quoi cela compromet-il la certitude de nos connaissances, des sensations engendrées par l'extérieur ? Que la coloration soit le produit d'un rayon solaire ayant une subsistance propre ou d'une vibration éthérique, qu'est-ce que cela fait à la chose ? Cette réflexion du

rayon lumineux, ou de l'onde éthérée est le produit de la nature spéciale du corps qui l'opère et témoigne de ses propriétés, c'est tout ce qu'il nous faut pour la certitude.

Tel corps produit en nous la sensation dite du vert ; c'est que sa surface a la propriété de réfléchir l'onde lumineuse, la trainée de mouvement qui, poussé jusqu'à notre rétine, fait en nous l'effet de ce que nous appelons le vert.

Il en est de même des autres couleurs et nuances. Recouvrons-nous la surface d'un corps d'un liquide épais qui lui donne une teinte toute différente, brune, par exemple ; c'est que ce liquide intercepte toute communication entre la surface de la boule verte et les ondes lumineuses et repercute lui-même le mouvement qui substitue l'onde dite brune à la verte sur la rétine du voyant. Il y avait méprise quant à l'explication du phénomène ; il n'y a point d'erreur possible quant à l'existence du corps dit coloré et de ses propriétés particulières.

Ce que nous venons de dire des couleurs s'applique également aux sons *mutatis mutandis*. Les mots du langage humain, les sons musicaux n'ont évidemment point de subsistance propre comme tels, et tels que nous les entendons. Pour produire les uns et les autres il faut aussi trois conditions : un corps mû par une force quelconque, un mouvement d'éther (?) et un organe auditif. C'est l'impression produite sur ce dernier par le double mouvement qui la cause, qui constitue le son articulé ou musical et c'est l'organe auditif qui donne à ces sons la nature spéciale qui en fait ce qu'ils sont pour nous. Personne n'a jamais douté de cela. Mais cette impression ainsi transformée ne peut être produite que par certains agents dans certaines conditions déterminées et dès que nous l'éprouvons, il est incontestable que les agents voulus sont là présents et qu'ils opèrent de la manière exigée pour obtenir ce résultat, qu'ils ont les propriétés nécessaires pour cela.

Encore une fois cela suffit à la certitude et requérir davantage c'est faire preuve, ce me semble, d'une réflexion insuffisante.

En effet quand nos yeux perçoivent une certaine couleur présentant une certaine forme nous savons, sans pouvoir en

douter raisonnablement, qu'il y a là devant nous un corps doué de cette forme et de la vertu de produire en nous la sensation de ce que nous appelons telle ou telle couleur.

Quand nous percevons par l'oreille un son humain, des mots, une mélodie, nous sommes certains qu'il y a près de nous un homme dont les organes vocaux opèrent les mouvements voulus pour nous faire parvenir l'onde sonore produisant en nous la sensation du mot entendu, ou bien un instrument de musique dont certaines parties bien connues vibrent de manière à faire naître en nous l'impression désirée.

Tout ne se borne donc pas à des vibrations de différentes espèces.

Que la musique ait une existence en dehors de nos oreilles c'est ce que prouve le phonographe, puisqu'on l'y concentre et imprime de telle façon qu'elle se reproduit sans autre agent extérieur. La nature de cette existence est pour nous un mystère, mais elle n'est pas moins réelle pour cela.

Que nous faut-il de plus et en quoi cette nature des mouvements lumineux ou sonores porte-t-elle atteinte à notre certitude ?

Je serais très heureux qu'on voulut bien me l'enseigner, car je ne puis le découvrir.

Quand on soutient cette thèse de la création des apparences colorées par nos seuls organes sensuels n'oublie-t-on pas le phénomène du miroir? Comment se fait-il que l'objet vu dôté de couleurs les reflète dans le miroir de telle façon que cette figure fasse sur notre œil la même impression que l'objet représenté lui-même. Le miroir n'a pas de sens, je pense bien, pour y créer cette image que nous percevons en le regardant. On me dira que le miroir repercute l'onde en mouvement que le corps a projetée vers lui, mais alors il faut bien l'avouer, ces vibrations sont douées d'une vertu merveilleuse. Plus merveilleuse encore est celle que l'on attribue à notre organe visuel puisque avec ces ondes vibratoires dénuées de toute autre propriété que le mouvement, il sait fabriquer ce monde magnifique dont l'éclat épuise notre admiration. Notons en plus que

nous fabriquerions tous exactement le même monde. Ce serait là un prodige qui passe ma croyance.

Nous ne constatons que des vibrations, soit ! mais avec ces vibrations il doit exister dans ce canal lumineux où nous puisons les couleurs, quelque chose autre que ces mouvements réguliers. La thèse contraire admettrait des effets entièrement au-dessus de la cause qui les produit et saperait les bases de tout raisonnement, détruirait toute intelligence.

Ce que nous disons des couleurs s'applique mieux encore aux sons musicaux. Si les instruments de musique ne nous communiquent que des vibrations, il en résulte qu'aux concerts, au théâtre c'est nous qui créons les chefs d'œuvres des Beethoven, des Verdi, des Wagner. Ce sont nos oreilles qui sont douées de cette faculté prodigieuse et qui enfantent les œuvres du génie. Et ce qu'il y a de plus extraordinaire en cela, c'est que les organes auditifs de milliers d'assistants créent tous en même temps, exactement les mêmes compositions musicales; c'est aussi que ces mêmes organes créent les différences de jeu et de chant des divers exécutants, les fausses notes, les erreurs de chacun d'eux.

Et ce sont une peau, des osselets, un petit raiseau de nerfs qui produisent de pareils effets. Notre oreille est vraiment un palais des mille et une nuits.

Non, les vibrations atones ne constituent pas tout ce que nous transmettent les instruments producteurs de sons musicaux. Outre les vibrations il y a quelque chose qui nous échappe mais qui n'en existe pas moins pour cela.

Le phénomène du reste n'est pas si difficile à expliquer qu'on le croirait à première vue et la difficulté que l'on y fait n'est pas non plus exempte d'une certaine inattention. Qu'est-ce au fond qu'un son perçu ? C'est un mouvement imprimé à nos organes auditifs et communiqué au cerveau, à l'âme par des nerfs appropriés. Dès que cette communication a eu lieu, le son est entendu.

Chaque son musical produit une vibration, un mouvement spécial dans notre organe ; nous percevons cette différence et

distinguons ainsi les sons divers produits par des vibrations différentes.

Quelle part en cela peut bien avoir la création de nos organes ? je n'y vois pour eux qu'un rôle entièrement passif ; rien d'actif ni de spontané.

En outre ce qui pour nous est un son, ce n'est pas la vibration des ondes éthéréennes, mais l'oscillation de nos organes variant avec chaque son musical, et correspondant à la vibration de l'instrument qui l'a produite. Ainsi demander comment cette oscillation engendre un son, c'est demander, tout simplement, comment un son est un son.

L'analyse du phénomène du langage humain nous permettra mieux encore de nous rendre compte du rôle des sens.

Les idéalistes diront sans doute que c'est notre organe auditif qui crée les sons articulés comme ceux de la musique puisque nos interlocuteurs ne nous envoient que des ondes vibrantes. Si nous examinons la chose de tout près nous découvrirons bientôt ce qu'il y a de sophistique dans cette argumentation. Qu'est-ce qui se passe quand deux hommes conversent ensemble ? L'un des deux fait ce que nous appelons émettre des sons articulés, des syllabes, des mots que nous percevons par notre oreille et dont notre intelligence nous dit la signification.

Que se passe-t-il, par exemple, quand nous entendons prononcer le mot « ami » ? Celui qui le dit opère dans ses organes vocaux une série de vibrations libres ou coupées qu'une colonne vibratoire conduit jusqu'à notre oreille comme l'électricité télégraphique fait répeter le mouvement de l'aiguille initiale. Reproduites dans notre appareil auditif ces vibrations y font naître une perception que notre intelligence traduit forcément par les sons simples et complexes du mot « ami ». Mais il ne nous est pas libre d'en faire ce qui nous convient, ce que nos sens voudraient créer par son moyen ; nous ne pouvons entendre que ces resonnances. Notre perception du mot « ami » ne dépend donc aucunement de nous, de nos sens ; elle s'impose à nous en vertu de l'acte de notre interlocuteur dont elle nous donne une certitude absolue. Nous pourrions comparer le

phénomène à celui qui se produit lorsque voyant écrit les lettres *a mi* nous lisons nécessairement ce terme et point un autre, ou mieux encore à ce que fait un Chinois lorsque voyant tracés les caractères 大 et 子, par ex., il lit *ta* et *tze* et conçoit les idées de « Grandeur » et de « fils ». La perception des sons musicaux s'explique de la même manière.

Que ce que nous recevons du dehors ne soit pas le son tout fait tel que nous le reconnaissons pour lui attribuer un sens c'est clair ; mais en somme c'est exactement ce que notre interlocuteur nous a envoyé, ce qu'il a produit. Son rôle, en effet, a consisté en ce qu'il a émis un certain nombre de colonnes d'air qui ont choqué ou frôlé ses organes vocaux d'une certaine manière, de sorte que la colonne vibratoire ait acquis certaines propriétés et notamment celle de produire sur nos organes auditifs une motion qui correspond au mouvement imprimé par celui qui nous adresse la parole. A chaque émission, à chaque mouvement analogue de ce dernier, correspond en mon oreille un mouvement, une vibration spéciale à laquelle par suite de l'habitude mon esprit attribue les qualités de telles ou telles syllabes et la signification que celles-ci comportent.

Ce qui est en rapport avec la nature de notre ouïe ce sens le recueille, le transmet à l'esprit sans erreur, sans hésitation. L'opération qui se fait depuis la perception sensible de notre oreille jusqu'à la conception intellectuelle nous échappe ; mais en tout cas elle ne constitue nullement notre sens auditif en créateur d'une entité quelconque qu'il n'a point reçu du dehors.

Que l'esprit ait une part nécessaire dans cette opération cela nous est prouvé par la condition des animaux aux sens plus perfectionnés que les nôtres au point de vue matériel et cependant incapables de percevoir autre chose que des bruits, des vibrations de leurs organes.

Nos sens de la vue et de l'ouïe ne sont donc point des purs agents d'erreur et d'illusion quant aux sons et aux couleurs. Nous tromperaient-ils davantage à d'autres points de vue ? C'est ce que nous allons examiner très brièvement en analysant quelques faits choisis au hasard.

J'aperçois devant moi à une distance nettement déterminée un corps qui me paraît rond ; je détourne mon regard, je ne vois plus rien de semblable. Je le reporte vers l'endroit où cet objet m'est apparu ; il y est encore, immobile. Je répète cet exercice cent fois, mille fois et toujours ce même corps se montre ou disparaît selon l'endroit vers lequel ma vue se dirige. Au premier cas comme au second je fais tous mes efforts pour que la perception de cet objet s'efface ou se produise. Vaine tentative ; malgré moi et toute ma subjectivité, le corps rond me défie et garde son objectivité complète. Où il est, je ne puis pas ne pas le voir ; ailleurs je ne puis l'apercevoir quelqu'effort que je fasse.

J'appelle à moi dix, vingt, cent autres êtres humains ; tous font les mêmes tentatives et le résultat demeure inébranlablement identique. Si après ces essais multipliés quelqu'un soutient encore que la perception de cette boule est un phénomène tout subjectif, démontrant uniquement le phénomène qui se produit dans mon organe visuel, franchement je ne croirais plus devoir raisonner avec lui.

L'existence extérieure de cet objet étant donc constatée je m'en approche et le prends en main. Comme il avait fait sur moi l'impression d'un corps dur, je le saisis sans précaution et le presse dans ma main. Mais, o surprise, mon doigt s'y enfonce, le susdit corps change d'aspect, un trou s'y forme, un liquide en jaillit et souille ma main.

Est-ce mon organe visuel qui produit ces phénomènes et me fait croire que je suis souillé ? Non, sans doute, car il s'attendait à tout autre chose et voulait éprouver la perception d'un corps résistant.

Ce dernier fait a cela de spécial qu'il est pour nous d'un double enseignement ; il nous apprend que nos sens ne sont point infaillibles et que nous avons le moyen de contrôler, de vérifier leurs données, d'éviter les erreurs dont ils pourraient être les agents. Remarquons-le cependant cette erreur n'est point le fait de notre vue mais de notre jugement qui interprète faussement les données de notre sens visuel : j'ai cru que ce

corps devait être dur parce qu'il faisait sur moi la même impression que certains autres corps doués de cette qualité. La dureté ne se perçoit point par les yeux.

Le cas contraire peut aussi se présenter et tel corps que l'on jugeait mou à la vue, se trouvera, au contact, d'une impénétrabilité parfaite. En tout cas, trois données sont acquises par ces expériences. Le corps en question existe, sa surface a la propriété de réfléchir l'onde qui produit en nos yeux la perception dite du brun, il est solide et dur. Reste une quatrième à vérifier. Il me paraît sphérique, mais l'est-il réellement ? Pour dissiper mes doutes, je le pousse du bout du pied ; aussitôt mon objet se meut, s'éloigne en frisant le sol d'un mouvement toujours égal. Je le crois du moins, mais n'est-ce pas une illusion ? Ce mouvement que je lui attribue, existe-t-il autre part que dans mon organe visuel et dans mon imagination ?

Oui certainement, car toutes mes facultés étaient en suspens, ne produisant rien mais attendant le fait ; de plus, je constate qu'à l'endroit où mon objet n'avait apparu d'abord, mon pied ne rencontre plus d'obstacle, mes yeux ne perçoivent plus rien. Bien plus, quiconque je convoquerais à s'associer à mon expérience constaterait les mêmes phénomènes.

En outre à mesure que la boule dont il s'agit s'éloigne du lieu où elle était d'abord, des objets que je voyais avant cela disparaissent et reparaissent successivement à mesure que la boule avance, et sans que j'y aie pensé le moins du monde. Que se serait-il donc passé en moi si tout cela n'était que le fruit de modifications internes et comment des modifications absolument identiques, se produiraient-elles dans les sens de cent, de mille personnes différentes ?

Mais voici encore un autre fait.

J'ai un jardin, j'y mets cent plantes de couleur, de forme, d'odeurs différentes. J'y conduis successivement une centaine d'amis. Tous y voient les mêmes fleurs en leur cent espèces, même couleur des pétales et des feuilles, même parfum, même sensation au toucher.

Si après cela quelqu'un venait nous dire sérieusement : Vous

croyez avoir un jardin et y avoir mis cent plantes diverses ; vous pensez y avoir introduit cent visiteurs et avoir constaté chez eux les mêmes perceptions de couleur, de forme, d'odeur et de tact. Eh bien tout cela n'est qu'illusion, vous n'avez ni jardin, ni plante, ni amis et tout ce que vous me racontez là est uniquement le produit d'impression interne de vos organes ; si quelqu'un dis-je, venait nous tenir ce langage, j'en demande pardon à mes honorables lecteurs qui pourraient être idéalistes — mais certainement tout le monde le prendrait pour un mauvais plaisant.

Et quel motif a-t-on pour admettre une semblable doctrine ? Aucun si ce n'est que nos sens nous représentent les objets extérieurs un peu différemment peut être de ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais toutefois qu'ils nous renseignent exactement quant à leur existence et leurs propriétés.

Encore fais-je probablement une trop grande concession aux théories idéalistes. On ne voit pas, en effet, pourquoi les ondes colorigènes ne produiraient pas sur les corps soumis à notre vue le même effet que sur la table blanche de la chambre obscure de notre œil.

Nous nous sommes arrêtés jusqu'ici aux perceptions de la vue et de l'ouïe ; nous devons dire quelques mots aussi des autres sens.

Le goûter et l'odorat ne nous font pas pénétrer la substance des corps, c'est évident ; mais ils nous renseignent certaines propriétés de nature à produire des effets bien déterminés sur notre organisme. Il est inexact de dire par exemple que tel aliment est doux, aigre ou amer, mais non qu'il produit en nous la sensation du doux, de l'amertume et de l'aigreur et que cet effet est dû à une propriété essentielle de ce corps. La question est reportée sur un terrain un peu plus éloigné, voilà tout ; mais par là les informations des sens n'ont rien perdu de leur valeur.

Quelquefois même ces sens vont plus avant et nous dévoilent l'état d'altération, de corruption du corps dont ils subissent l'action. Comme ces phénomènes se reproduisent d'une manière

uniforme et constante et que les effets sont toujours les mêmes quand nous suivons ou négligeons les avertissements de ces gardiens de nos organes intérieurs, il serait irrationnel de soutenir que les sensations du goût et de l'odeur sont des créations de nos sens et ne correspondent pas à la nature des objets extérieurs, ne nous la font pas connaître d'une certaine manière et d'une manière certaine.

Serait-ce peut-être mon imagination qui me fait revenir à moi quand on me fait respirer de l'éther, de l'eau de Cologne ou autre parfum du même genre ? Ou bien toute la scène de ma défaillance et de mon retour au sentiment ne serait-elle qu'une illusion ? Si quelqu'un s'avisait de soutenir l'affirmative y aurait-il autre chose à faire que de sourire et passer ?

Si le goûter et l'odorat sont des témoins fidèles de certaines qualités des corps, à plus forte raison devons-nous en dire autant du sens du toucher sans cesse en éveil. Par le contact nous entrons en communication immédiate avec les surfaces, nous constatons les formes externes, la force d'adhésion des parties, la chaleur et d'autres propriétés encore et tout cela d'une manière qui ne laisse point place à la méprise à moins d'une altération du sens qui déplace entièrement la question.

Qu'est-ce que la chaleur par exemple, dont nous éprouvons la sensation au moyen du contact immédiat d'un objet ? Rien sans doute que l'effet d'une action opérée par cet objet sur un de nos membres. Cette action est incontestable ; elle nous révèle la présence de ce corps, et sa propriété de produire en nous l'effet de la chaleur ou du froid. A-t-on jamais pu imaginer autre chose et n'avons-nous pas toutes les conditions de la certitude objective externe ? Oui, sans doute possible.

Ajoutons que notre jugement doit constamment intervenir pour diriger nos sens, les expériences de contrôle, vérifier les données apparentes.

Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse, nous croyons avoir acquis dès maintenant le droit de poser nos conclusions.

Nos sens ne nous apprennent point ce que sont la nature, l'essence des êtres matériels, ce qui constitue au fond leurs

qualités particulières. Mais ils nous font connaître avec certitude, leur existence, leur situation, et un nombre de propriétés suffisantes pour que nous puissions les distinguer les uns des autres, les reconnaître, en faire tous les usages qui présentent pour nous quelque utilité et éviter les inconvénients, les maux dont ils pourraient être la cause.

Par la vue nous sommes assurés de la présence des corps, de leur position par rapport à nous ou aux autres êtres extérieurs, de la propriété qu'ils ont de produire en nous la perception d'une couleur déterminée. Par elle nous connaissons leur forme extérieure, nous apprécions la densité de la cohésion de leurs parties, et d'autres qualités encore. Elle nous préserve ainsi du danger de prendre un serpent pour une racine comestible, une motte de terre pour un morceau de pain, etc., etc.

Nous n'entendons pas détailler tout ce dont nos sens sont capables : nous avons déjà dépassé de beaucoup les bornes que nous nous étions assignées. Remarquons seulement que nos sens sont faits de façon à s'entr'aider dans leurs opérations, à pouvoir contrôler, par les uns, les données fournies par les autres. Ainsi le toucher aide fréquemment la vue et prévient les méprises de localisation, comme il contribue à faire mieux constater la forme et les propriétés extérieures des corps. L'ouïe, le gouter, l'odorat nous rendent également des services complémentaires qu'il serait inutile d'énumérer.

Résumons en quelques mots le résultat de cette discussion.

Nos sens ont chacun une fonction déterminée qu'ils remplissent avec une fidélité constante, aussi longtemps qu'ils ne sont pas altérés. Ils reçoivent par des canaux invisibles l'impression des vibrations éthériques qui ne sont pas de simples ondes en mouvement mais qui portent avec elles quelque chose qui nous échappe et qui met notre intellect en état de connaître l'objet qui nous a communiqué ces ondes. Par elles nous connaissons certainement la présence des objets matériels, leur place dans l'espace, les propriétés qu'il nous importe de connaître.

Enfin, bien que toutes les perceptions nous soient apportées par des vibrations, ces ondes éthérées sont si différentes les unes des autres que nous ne les confondons jamais.

La théorie idéaliste est née d'une fausse conception du rôle des sens et des facultés sensibles et intellectuelles dans les phénomènes de perception matérielle, non moins que d'une erreur quant à la nature de ces perceptions même et de leur cause. Dès que l'on ramène les choses à leur point, les bases de l'idéalisme s'écroulent et la connaissance obtenue au moyen de nos sens acquiert une certitude irrécusable.

LES JUIFS CAPTIFS

DANS L'EMPIRE CHALDÉEN

DEPUIS L'AVÈNEMENT DE NABUCHODONOSOR JUSQU'APRÈS LA MORT DE DARIUS LE MÈDE.

Notre époque aura mérité le beau nom d'époque de restauration de l'histoire ancienne de l'Orient. Nombreux sont, en effet, les problèmes historiques sur lesquels sont venus se déverser de nos jours des flots de lumière. Ainsi en est-il entre autres de l'histoire du nouvel empire chaldéen, fondé sur les ruines de l'empire d'Assyrie effondré sous les coups d'une coalition médo-babylonienne.

Grâce à la lumière répandue sur cette période de l'histoire de l'Asie occidentale par l'assyriologie en même temps que par la Bible, il y a maintenant moyen de la placer dans son jour historique véritable.

A l'histoire du nouvel empire chaldéen ainsi que de l'éphémère monarchie chaldéenne, qui lui succéda, est liée intimement l'histoire des Juifs depuis le commencement de l'agonie du royaume de Juda, à savoir depuis la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor en la quatrième année du roi Joakim et la captivité à Babylone d'une fraction du peuple de ce royaume.

Selon le livre qui porte son nom, considérable fut le rôle joué sous ces deux monarchies par le prophète Daniël. Sa propre histoire et celle de ses compatriotes, captifs comme lui à Babylone, se confond en quelque sorte avec l'histoire des monarchies précitées.

Ceci explique et justifie le titre inscrit en tête de ce mémoire.

Les problèmes historiques, afférents à la période dont nous

avons à nous occuper, présentent mainte obscurité et mainte difficulté tant au point de vue de l'histoire biblique qu'au point de vue de l'histoire profane. Nous espérons parvenir à les résoudre au moyen des nouveaux documents dont dispose actuellement la science.

Dans ce mémoire nous verrons se dérouler devant nos yeux l'histoire de deux empires, qui n'eurent chacun qu'une courte durée. En effet, le nouvel empire chaldéen, élevé sur les ruines du puissant empire assyrien, tomba à son tour, après moins de trois quarts de siècle d'existence, sous les coups d'une armée médo-perse.

Cependant, cet empire survécut en quelque sorte à lui-même encore pendant environ une année et demi dans la personne de Darius le Mède, son vainqueur, à qui Cyrus accorda en récompense de ses exploits le gouvernement de l'empire qu'il venait de conquérir avec le titre et l'autorité de *roi des Chaldéens*.

Ainsi se trouva constitué *l'empire bi-céphale des Mèdes et des Perses*, lequel, selon la prédiction du prophète Daniel, devait succéder au nouvel empire chaldéen fondé par Nabupalassar, et qui forma effectivement une sorte de *double* empire, à savoir l'*empire de Chaldée*, à la tête duquel se trouvait *Daryawesh* ou *Darius le Mède*, et l'empire, dont Cyrus était le chef.

Ce ne fut qu'après la mort de Darius le Mède que les deux empires se fondirent en un seul empire, dans la monarchie universelle des Perses sous le sceptre de Cyrus.

Avec l'avènement de Cyrus comme roi de la monarchie universelle des Perses coïncide la fin de la captivité des Juifs à Babylone.

Cyrus y mit fin par son édit libérateur en vertu duquel il leur était permis de retourner dans leur patrie sous la conduite de Zorobabel, petit-fils de l'ancien roi de Juda Jéchonias. Appelé *Šešbassar* à la cour perse, Zorobabel était le *prince de Juda* aux yeux de ses compatriotes. Investi par Cyrus du titre et de l'autorité de *peḥah* ou de *gouverneur* de Judée, Zorobabel-Šešbassar était autorisé par l'édit de Cyrus à reconstruire

le temple et l'intérieur de la ville de Jérusalem incendiés par ordre de Nabuchodonosor, à l'exclusion toutefois du mur d'enceinte de la cité sainte pour la reconstruction duquel l'édit ne concédait pas d'autorisation.

Le retour des Juifs en Judée, peu de temps après l'effondrement du nouvel empire chaldéen, inaugure dans l'histoire du peuple juif une époque nouvelle désignée communément de nos jours, et à bon droit, sous le nom d'*époque de la restauration*.

Notre mémoire comprendra cinq paragraphes.

Dans le § I nous nous occuperons de l'avènement du nouvel empire chaldéen et du caractère de la captivité des Juifs à Babylone.

Dans le § II nous traiterons la question de la chute du nouvel empire chaldéen et de l'avènement de l'empire bi-céphale médo-perse.

Dans le § III nous nous occuperons du règne de Darius le Mède et du rôle rempli par le prophète Daniel sous ce règne et jusque sous le règne de Cyrus comme monarque universel.

Le § IV sera consacré à la solution des difficultés élevées contre notre exposé historique.

Enfin, dans le § V nous donnerons le résumé succint des évènements historiques discutés et établis dans ce mémoire.

I.

Le nouvel empire chaldéen et les juifs captifs a Babylone.

Un des événements les plus considérables de l'histoire ancienne de l'Orient fut, sans contredit, la prise et la destruction de Ninive et l'effondrement simultané du puissant empire d'Assyrie.

Pendant plusieurs siècles le colosse assyrien avait broyé quantité de peuples de l'Orient sous ses pieds d'airain. Mais vint le jour où il fut à son tour écrasé sous les pieds des peuples qui lui avaient été longtemps asservis.

Déjà sur la fin du long règne d'Aššurbanipal (668-627), malgré les brillants débuts de ce monarque, la décadence de l'empire commence à se dessiner clairement. La révolte simultanée du royaume d'Elam, de la Babylonie ainsi que des peuples de l'Asie antérieure, fruit de la félonie de *Šamaššumukin*, frère cadet d'Aššurbanipal et vice-roi de Babylone, bien qu'étouffée en grande partie dans le feu et le sang en 648, avait, cependant, porté un coup fatal au prestige de la puissance assyrienne.

Le petit peuple insignifiant des Juifs avait, en cette occasion, su tenir tête à une puissante armée assyrienne commandée par Holopherne, un des généraux d'Aššurbanipal, qui tomba devant la ville de Béthulie sous les coups de son propre glaive manié par l'héroïne juive Judith.

La mort tragique d'Holopherne jeta la terreur parmi ses troupes, qui se débandèrent et s'enfuirent, poursuivis par les Juifs, vers Ninive.

Depuis ces événements, la puissance assyrienne alla sans cesse à reculons, et il devenait évident sous le règne des trois ou quatre successeurs d'Aššurbanipal (1), que l'empire assyrien n'avait plus longtemps à vivre, qu'il allait disparaître prochainement de la scène du monde.

Une coalition médo-babylonienne était prédestinée à lui porter le coup fatal. Déjà probablement depuis le commencement du dernier quart du VIIme siècle, peu de temps après le le décès d'Aššurbanipal et l'avènement d'Aššur-etil ilâni-ukini, second successeur de ce monarque, le roi des Mèdes, Cyaxare I, dont le père, Phraorte II, avait trouvé la mort en 651 à la bataille qu'il perdit contre Aššurbanipal dans les plaines de Ragai en Médie, se ligua contre le roi d'Assyrie avec Nabupalassar, *chaldéen* d'origine, qui venait d'usurper le titre de roi de Babylone (2). Ils se mirent en campagne et se prépa-

(1) Voir le paragraphe III de notre mémoire publié dans le *Muséon* (livraison de Juin 1894) sous le titre : *Agonie et fin de l'empire d'Assyrie.*

(2) Voir Tiele, *ouv. cité*, pages 408-409. — Hérodote, I, 106 et suivants, n'associe pas Nabupalassar à Cyaxare dans cette première expédition. Cependant, il

raient à donner le coup de mort à l'empire assyrien, quand une formidable invasion de Scythes en Médie vint entraver leur dessein en forçant Cyaxare à voler au secours de son pays, livré aux déprédations de ces barbares (1).

Cette invasion des Scythes sauva pour le moment l'empire assyrien de sa ruine, mais pas cependant pour longtemps. Le fléau scythique une fois disparu, Mèdes et Babyloniens se liguèrent de rechef contre l'ennemi commun, l'empire d'Assyrie, dont ils allèrent assiéger la capitale (2).

L'heure de l'effondrement de l'empire assyrien avait sonné. Ninive succomba en 608 et avec elle un puissant empire qui ne réapparut plus sur la scène du monde.

Nabupalassar, un des deux vainqueurs de cette monarchie, fonda le nouvel empire chaldéen, dont il fut le premier monarque, mais seulement pendant une année. Il eut pour successeur son fils Nabuchodonosor surnommé le Grand.

Sous le long règne de Nabuchodonosor le nouvel empire chaldéen atteint d'un bond l'apogée de la puissance et de la gloire. Dans la fameuse *statue*, vue en songe par ce monarque, celui-ci était symbolisé par la *tête d'or* de la statue (Daniel, II, 32, 37-38).

Au début du règne de Nabuchodonosor les Juifs, emmenés par lui captifs à Babylone après la prise de Jérusalem en 607, semblent n'avoir pas eu lieu de se plaindre de leur sort. C'est ce qu'on peut inférer des procédés, dont usa le monarque à l'égard des jeunes patriciens juifs Daniel et ses compagnons (Daniel, I, 1-6).

Selon le passage, Daniel, I, 1-4, harmonisé avec le passage, Jérémie, XXV, 1, le prophète Daniel fut déporté à Babylone en 607, la *quatrième* année du roi Joakim de Juda et la *première*

n'est pas improbable que *Belesis*, nom de l'allié chaldéen, selon Ctésias, du roi des Mèdes, n'est que la transcription tronquée de (Nabu)palassar, de même que le nom *Busalossor*, sous lequel le désigne Bérose.

(1) Voir Tiele. *ouv. cité*, page 409.

(2) D'après un texte du roi Nabunaid, découvert récemment, ce fut *Iriba-Tukté*, roi des Umman-manda ou des Mèdes, qui donna, de concert avec Nabupalassar, le coup fatal à l'empire d'Assyrie. — Voir dans la *Revue des questions historiques*, cahier de Janvier 1896, notre travail intitulé : *La date de la chute de Ninive en* 608 *ou en* 607.

du règne proprement dit de Nabuchodonosor, après la mort de Nabupalassar, son père. En même temps que Daniel furent déportés également à Babylone plusieurs autres jeunes patriciens, issus tous sinon de sang royal, au moins des principales familles du royaume de Juda, probablement en guise d'otages de la fidélité du roi Joakim, réduit à la qualité de vassal de Nabuchodonosor.

Le passage cité du livre de Daniel insinue clairement que Daniel et ses compagnons étaient encore bien jeunes quand ils furent remis entre les mains d'Asphenez, chef des eunuques, pour être nourris par ses soins et élevés de façon à pouvoir figurer plus tard avec honneur à la cour brillante de Nabuchodonosor le Grand. Nous croyons être bien près de la réalité, si nous attribuons à Daniel *quatorze* ans d'âge au moment de sa déportation à Babylone en 607. Daniel et ses compagnons firent *trois* ans d'apprentissage avant d'être présentés au monarque. Ceci résulte du v. 5. Cette présentation aura eu lieu en 604 au plus tard. Daniel était alors âge de *dix-sept* ans. C'est l'âge que devaient avoir atteint les jeunes Perses de famille noble avant de pouvoir figurer à la Cour, après avoir fait préalablement un stage de trois ans, comme Daniel et ses compagnons.

Nabuchodonosor fut extrêmement satisfait des qualités remarquables, dont apparurent doués les jeunes Hébreux quand ils lui furent présentés (vv. 18-20).

Selon le v. 17, Daniel avait reçu en partage du ciel le don d'interpréter les visions et les songes.

Un événement, raconté Chapitre II, vînt fournir la preuve de l'existence réelle de ce don chez le jeune Hébreu. Il est dit v. 1 que, dans la *deuxième* année de son règne, Nabuchodonosor eut un songe qui l'effraya fort. Ne parvenant pas à se rappeler son contenu, il exigea du collège des mages qu'ils le lui fissent connaître et lui en donnâssent l'interprétation. Les mages ne purent pas satisfaire le monarque. Celui-ci, dans sa colère, se disposait à les faire périr tous, quand Daniel se fit présenter à Nabuchodonosor, se disant prêt à lui rappeler le contenu de son songe effrayant et de lui en donner l'explica-

tion. Daniel avait obtenu par ses ferventes prières et celles de ses compagnons que Dieu lui révélât ce songe et l'interprétation qu'il comportait. Selon le contenu du v. 1, Daniel rappela à Nabuchodonosor son songe oublié et lui en donna l'explication la *deuxième année* du règne de ce monarque. Selon la chronologie du livre de Daniel I, 1, (1) cette année correspond à l'an 607. Or, il a été établi plus haut que Daniel et ses compagnons hébreux apparurent en présence de ce monarque au plus tôt en 605.

Nous pensons donc que la mention, v. 1, de la *deuxième* année de Nabuchodonosor est fautive. Par suite d'une erreur de copiste, le chiffre *dix*, exprimé en hébreu par la lettre *jod* י, aura disparu du texte après le chiffre *deux*, représenté en hébreu par la lettre *beth* ב, de sorte qu'il faut lire *douzième* au lieu de *deuxième* année de Nabuchodonosor.

Le mot, qui dans l'original du copiste suivait le chiffre, commence par un *lamed* ל. Or, supposé que le *jod* י, représentant le chiffre *dix*, s'y trouvait écrit plus grand que d'ordinaire, l'œil du copiste pouvait facilement errer de façon à passer le *jod* en se portant directement sur le *lamed*.

Quoiqu'il en soit, nous considérons comme altérée et fautive la date qui figure dans notre texte actuel. Les fautes de ce genre ne sont pas rares. Ainsi, il existe une omission analogue de chiffre dans un livre contemporain de celui de Daniel, à savoir dans le livre de Baruch, où, ainsi que nous le verrons plus loin, il faut lire, chapitre 1, 2, au lieu du chiffre *cinq*, représenté par la lettre *hé*, le chiffre *quarante cinq*, représenté par les lettres *hé* et *mem*, et deux autres omissions similaires au v. 1 du Chapitre XIII du IIe livre de Samuël.

D'après la correction, que nous venons de proposer, du chiffre allégué Daniel II, 1, le prophète aurait été âgé de *vingt-cinq* ans, quand il rappela à Nabuchodonosor son songe et le lui expliqua. Cet événement aurait eu lieu en l'an 596,

(1) Je dis : « selon la chronologie du livre de Daniel, » parce que, selon cette chronologie, l'année 608, date de l'association de Nabuchodonosor au trône, est considérée comme sa *première* année de regne.

attendu que la *première* année de son association au trône, correspond à l'an 608.

La révélation faite au jeune Hébreu du songe mystérieux de Nabuchodonosor et l'interprétation qu'il en donna ne pouvait évidemment que disposer le monarque de plus en plus favorablement à l'égard de Daniel et de ses compatriotes captifs à Babylone.

Malheureusement, quelques années plus tard, la félonie de Sédécias, roi de Juda, vint compromettre totalement la faveur dont ils jouissaient auprès du chef de l'empire. Ces captifs auront indubitablement subi le contre-coup de la colère provoquée au cœur de Nabuchodonosor par l'infidélité de son vassal, le roi de Juda.

Terrible fut la vengeance qu'en tira ce monarque après la chute de Jérusalem en 588.

La ville sainte et le temple furent mis à sac et livrés aux flammes, les enfants de Sédécias massacrés sous ses yeux, puis les yeux crevés à lui-même près de la ville de Riblath, et la fleur de la population du royaume de Juda fut traînée en captivité à Babylone par le vainqueur. Depuis lors, les captifs Juifs auront cessé d'être traités dans l'empire babylonien avec la bienveillance qu'ils y avaient rencontrée antérieurement, à preuve l'élévation de Daniel et de ses compagnons à la cour chaldéenne, à preuve encore l'épisode de la juive Suzanne (1), qui nous révèle la liberté et le bien-être, dont jouissaient les Juifs captifs à Babylone avant la chute de Jérusalem.

Cependant, il est fort probable qu'un épisode tragique du règne de Nabuchodonosor, mentionné Daniel, chapitre IV, aura inspiré à ce monarque des sentiments plus bienveillants à l'égard des captifs juifs et autres déportés en Babylonie.

Nous voulons parler du divin châtiment, si terriblement humiliant, infligé à Nabuchodonosor au moment même où son cœur se gonflait d'orgueil au spectacle de Babylone transformée par ses mains en la première cité du monde.

(*A continuer*) FL. DE MOOR.

(1) Daniel, chapitre XIII (Vulgate).

LE

BĀITĀL PACCĪSI

CONTES HINDIS

IX.

Le vêtala dit : « O roi ! il y avait une ville nommée Jayasthal (1), dont le roi était Varddhamân (2). Dans cette ville habitait un brâhmane nommé Vishṇusvâmin (3), qui avait quatre fils : le premier était joueur, le deuxième fréquentait les courtisanes, le troisième était un courtisan et le quatrième n'avait pas de croyance religieuse. Un jour le père voulut faire comprendre (la vérité) à ses fils : « Dans la maison, lui dit-il, de celui qui est joueur la fortune (4) ne reste pas. » A ces paroles, le joueur fut rempli de tristesse. Le père (continua) en ces termes : « Voici ce que rapporte le Râjnīti (5) : après avoir coupé le nez et les oreilles du joueur, chassez-le du pays, afin que d'autres personnes ne s'adonnent pas au jeu. Quant aux enfants d'une épouse joueuse, bien qu'ils soient dans la maison (de leur mère), ne les regardez pas comme faisant partie de la maison : car l'on ne sait pas au juste dans quel moment de perte au jeu elle sacrifiera ses enfants (6). Ceux

(1) *jayasthala.* Skr. le lieu de la victoire.

(2) *vardhamāna.* Skr. prospère.

(3) *vishṇusvāmin.* Skr. qui a pour maître Vishṇu.

(4) faute du texte qui porte *takshmī* au lieu de *lakshmī*.

(5) *rājnīti*, la politique des rois. Le brahmane Guzarati, Lallu Lâl Kabi, a traduit sous ce nom avec beaucoup d'exactitude et d'élégance les quatre livres de l'Hitopadêça, auxquels il a ajouté la traduction de la quatrième section du Pancatantra. Cette remarquable traduction, faite en braj-bhâkhâ, a paru en 1808 Price en a fait paraître une autre édition en 1827 à Calcutta.

(6) C.-à-d. On ne sait pas au juste le moment où elle jouera même ses fils ; mais elle les jouera un jour fatalement, quand elle aura perdu.

La phrase n'est pas très claire, parce que le mot enfants est sous-entendu, *kyāuñki nahīñ maalūm kis vakt hār dē,* parce que il n'est pas connu dans quel moment ayant perdu elle donne (ses enfants).

qui sont troublés par les allures des courtisanes attirent sur eux les plus grands malheurs. Ceux qui se sont livrés entièrement à l'art du courtisan deviennent enfin des voleurs. » On a dit aussi : « Les hommes de science restent toujours éloignés de cette femme, qui dans une heure remplit de démence l'esprit de l'homme ; les ignorants, qui font de ces femmes leur amour (1) détruisent en eux-mêmes tout à fait les vertus, les bonnes dispositions, les mérites, les observances religieuses, le jugement, les vœux religieux, les devoirs ; et les exhortations de leur guru (2) ne les conduisent pas à la sagesse. » On a dit aussi : « Comment celui qui a perdu toute honte aurait-il peur de causer le déshonneur d'une autre personne ? » Il y a un proverbe qui dit : « Quand le chat mâle qui mange ses propres petits abandonnera-t-il un rat ? » Ceux qui dans leur jeunesse n'ont pas acquis la science par leurs lectures et ceux qui sont tourmentés dans leur jeunesse par l'amour et qui demeurent entiers dans l'orgueil de leur jeunesse, ceux-là sont attristés dans leur vieillesse et brûlent du feu de leur avidité. »

Après avoir entendu ces (conseils de leur père), les quatre fils pensèrent que la mort était pour un homme préférable à une vie privée de science : « Il vaut donc mieux, dirent-ils, nous éloigner d'ici (3), afin d'aller étudier la science. » Ayant pris cette résolution, ils allèrent dans une autre ville (4).

Au bout de quelque temps, grâce à leurs études ils devinrent savants : ils prirent alors la route de leur demeure, et sur leur chemin ils virent un Kañjar (5), qui, après avoir séparé la peau et les os d'un tigre mort, les avait liés en paquet (6) ;

(1) *ajñānī us sē prīt kar* — *us sē* ne se comprend pas, si l'on traduit loin d'elles, comme c'est d'ordinaire le sens de *sē* ; or, il est évident qu'il est question ici des ignorants qui font l'amour avec ces femmes. Nous croyons donc que l'on peut traduire ainsi : les ignorants qui font leur amour d'elles.

(2) C'est le précepteur spirituel.

(3) (4) *bidēs mēṁ jākar*. Nous traduisons par : *nous éloigner d'ici*, bien qu'il y ait dans le texte : *étant partis pour une terre étrangère*, à cause des mots suivants : *ēkāur nagar mēṁ*, dans une autre ville.

(5) *Kañjar*, basse caste dans l'Inde, qui fait et vend des cordes de chanvre, du coton et du cuir, et qui s'empare des serpents pour les manger.

(6) *gaṭhḍī*, paquet, est Skr. Plus loin sont employés deux autres mots avec la même signification de paquet. Ce sont *poṭ*, *moṭ*, qui sont hindoust.

il allait prendre ce paquet et partir (1) ; au même instant ils se dirent entre eux : « Allons ! éprouvons notre science. » Cette résolution prise, l'un d'eux l'interpella, lui remit quelque menue monnaie (2), et, s'emparant du paquet, prit congé de lui. Puis, étant allé sur un côté de la route, il ouvrit le paquet, et, récitant un mantra, fixa ici et là tous les ossements au moyen de tenailles : aussi tous ces ossements furent mis à leur place (3). Le second réunit la chair sur ces ossements ; le troisième plaça la peau sur la chair ; enfin le quatrième donna la vie à l'animal, qui, s'étant dressé, mangea aussitôt les quatre fils et s'en alla (4).

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala parla ainsi : « O roi ! de ces quatre fils, quel fut le plus stupide ? » « Ce fut, dit le roi, celui qui donna la vie à l'animal. Car voici ce que l'on a dit : sans la raison la science n'est d'aucune valeur ; mais la raison est supérieure à la science. Aussi les gens privés de raison meurent-ils de cette manière, morts pour avoir donné la vie à un lion (5). »

A ces paroles, le vêtala va vers son arbre et s'y suspend ; puis le roi, l'ayant lié et l'ayant placé sur son épaule, s'en va.

X.

Le vêtala dit : « O roi ! il y avait une ville nommée Viçvapour (6), dont le roi se nommait Bidaggha (7). Dans cette ville

(1) Rem. cette curieuse manière de s'exprimer : il désire à savoir l'ayant pris, va t'en ! *cāhē ki lē jāy*.

(2) Dans le texte il y a seulement : *kuch* : une chose quelconque.

(3) *ki rē hāḍ lag gayē*.

(4) Dans le *Kadhāmanjari* (recueil de contes tamouls) est une histoire dont le fond est identique à celle de ces quatre jeunes gens. V. la 78e histoire.

(5) *siñh* lion (Skr. siñha). Plus haut c'est le mot *çēr*, tigre (mot pers. hind.), dont on s'est servi. Nous avons conservé dans la traduction ces deux mots, différents pour le sens et l'origine, mais qui, dans la pensée du narrateur, devaient être synonymes, puisque dans son récit il est question toujours du même animal.

(6) *viçvapour*. Skr. : la ville de l'univers. — Çiva était appelé le seigneur de toutes choses : *viçvēça*, *viçvēçvara*.

(7) *Bidaggha*. Skr. : *vidagdha* : habile, savant, instruit. Il y a eu assimilation des deux dernières consonnes dans le mot hindi.

habitait un brâhmane du nom de Nârâyana (1), qui un jour se mit à faire ces réflexions : « Mon corps est vieux, et par ma science je connais le pouvoir de pénétrer dans le corps d'une autre personne. Il est donc préférable qu'après avoir abandonné ce corps ancien je pénètre dans celui d'un jeune homme, afin de jouir (de sa jeunesse). Ayant ainsi médité, il se mit en devoir de pénétrer dans le corps d'un jeune homme : d'abord il pleura, il sourit ensuite ; et, quand il fut entré dans ce corps, il rentra dans sa maison, mais tous les membres de sa famille avaient été mis au courant de son action. Il leur dit : « Maintenant je suis un ascète. » Puis il commença à réciter ces maximes : « Il peut se faire appeler un habile ascète, celui qui par la force de sa pénitence a desséché l'étang de ses désirs, et qui, en y attachant uniquement son esprit, est parvenu à engourdir ses sens. Voici la conduite des gens du monde : quand leurs membres s'amaigrissent, que leur tête s'ébranle, que leurs dents tombent et que dans leur vieillesse ils marchent appuyés sur un bâton, alors même ils n'ont pas rejeté tous les désirs (2). C'est ainsi que se passe le temps ; et pendant le jour, pendant la nuit, dans tel mois, dans telle année, dans la jeunesse, dans la vieillesse on ne peut répondre soi-même avec certitude à ces questions : moi, qui suis-je ? Et les hommes, quels sont-ils ? Et quel homme peut se faire du chagrin et pour quelle raison ! L'un vient, l'autre s'en va ; et tous, à l'heure de la fin, abandonnent la vie : d'eux tous pas un seul ne demeure. Autant d'hommes, autant d'esprits différents (3) et autant

(1) *Nārāyaṇa*, surnom de brâhma (qui va sur les eaux, d'après les *Lois de Manu*), ou (d'après le *Vayu-purāṇa*) demeure de l'homme (l'une des épithètes attribuées à Vishṇu).

(2) Voir ci-après la même pensée, exprimée presque dans les mêmes termes, dans le *Mōhamudgara* (le marteau de la folie), de Çaṅkara Tcharya (çlôka 7e : trad. Troyer) : « Le corps s'affaisse, la tête blanchit, la bouche se dégarnit de dents ; le bâton tremble plié par la main qui s'y appuie, et cependant l'illusion du désir ne nous quitte pas. »

aṅgam̃ galitam̃ palitam̃ muṇḍam̃ dantavihīnam̃ jātam tuṇḍam
karadhṛtakampitaçōbhitadaṇḍam tadapi na mun̄catyāçābhāṇḍam 7

Voici le texte hindi : *ang galē, muṇḍ hilē, dān̄t girēm̃, būḍhē hō lāṭhi lē phirēm̃, tāu bhī tṛshṇā nahīm̃ niṭṭī.*

(3) *anēk anēk an̄g hāi, āur anēk anēk man hāin̄.* Cela rappelle le *tot capita, tot sensus* des latins.

d'erreurs (1), car Brahmâ a créé des méchancetés de diverses espèces. Mais il arrivera à la délivrance finale (2), l'homme sage qui, ayant tué en lui la faim et la soif, s'est rasé la tête, a pris le bâton et le pot à l'eau (3), a tué en lui l'amour et la colère, et, comme un vrai yôguî, s'est dirigé, les pieds nus, vers de nombreux tîrthas. Ce monde est un songe (4). En ce monde de qui peut-on faire la joie, et de qui l'affliction ? Le monde est en quelque sorte semblable à une feuille de bananier : il n'a pas plus de valeur (5). Ceux qui se font un orgueil de la fortune, de la jeunesse et de la science sont des ignorants. Ceux qui, étant yôguîs (6), portant à la main le pot à l'eau, demandant sans cesse l'aumône, nourrissant leur corps de lait, de beurre clarifié et de sucre blanc (7), sont (d'un autre côté) faibles de volonté et font leur jouissance de la femme, ceux-là détruisent en eux le yôga (8). » Après avoir récité ces sentences, il ajoute : « Maintenant, je vais aller vers le tîrtha. »

(1) *mōha*. Skr. C'est l'erreur produite par les apparences de la réalité.

(2) *sō mōksh padārth pātē hāiñ*. M. à m. ceux-là sont acquérant la qualité de la délivrance finale. Skr. *mōksha* : délivrance finale, celle des liens du corps et des misères de cette existence.

(3) Le pot à l'eau des ascètes, *kamañḍal* (Skr. kamaṇḍala).

(4) Ce monde est un songe, *yh sañsār supnē kī ṭarah hāi*, m. à m. « ce monde est une manière de sommeil. Les deux grands poètes *Kabīr* et *Tulsī-Dās* (dans son Rāmāyaṇa) ont exprimé la même pensée en vers :

« ghaṭat chhin chhin, baṛhat pal pal, jāt na lāvē bār,
kahat kabīr, — sunō, bhāi sadhō ! supnā hāi sañsār. » *Kabīr*.

« Le monde a chaque instant décroît, il s'accroît aussi à chaque instant : tout ce qui est créé n'obtient pas de délai, dit Kabîr, — écoutez, ô frères ascètes ! le monde est un songe. »

« Umā ! Kahūṇ māiṁ an-bhavapnā
sat Harī bhajan, jagat sab supnā. » *Rāmāyaṇ.*

« O Umā ! nulle part je n'ai de crainte ; l'adoration de Hari est un bien ; ce monde-ci est un songe. »

(5) Le monde est en quelque sorte semblable à une feuille de bananier : il n'a pas plus de valeur. *kēlē kē gābhē kī ṭarah sañsār hāi. ismēm sār kuch nahīñ.* — *Kēlā* est le bananier. — *gābhā*, *ghāb* est la feuille en bourgeon ; c'est la moisson encore verte.

(6) *yōguis*, ceux qui ont atteint le yōga. (Skr. yōgin).

(7) Nourrissant leur corps de lait, de beurre clarifié et de sucre blanc, ***dudh**, ghī, cīnī sē apnē çarīr kō pushṭakar*. *Cīnī* veut dire sucre blanc ; *cīnī kā bartan :* chine, faïence, porcelaine.

(8) *yōga*. V. note 23[e] de la IX[e] histoire.

A cette nouvelle, les gens de sa famille furent extrêmement joyeux.

Après avoir raconté cette histoire, le vêtala dit : « O roi ! pour quelle cause a-t-il pleuré ? et pourquoi a-t-il souri ? » « Il s'est souvenu, dit le roi, de l'amour de sa mère dans son jeune âge et des commencements de sa jeunesse, et, en songeant dans quelle erreur (1) son corps était demeuré pendant tant de jours, il a pleuré. Ensuite, lorsque, grâce à sa propre science qui lui avait donné les pouvoirs surnaturels (2), il eut pénétré dans une maison nouvelle, la joie qu'il en ressentit le fit sourire. » A ces paroles, le vêtala alla se suspendre à son arbre, puis le roi, l'ayant lié et placé sur son épaule, s'en alla.

XI.

Le vêtala dit : « O roi ! il y avait une ville nommée Dharmapour (3), dont le roi se nommait Dharmaja (4). Dans cette ville habitait un brâhmane qui s'appelait Gôvinda (5) : il connaissait les quatre Védas et les six Çâstras (6), et il était tout entier à l'accomplissement de son devoir. Il avait quatre fils, Haridatta, Sômadatta, Yajñadatta, Brahmadatta (7), qui étaient fort savants et fort habiles, et qui obéissaient à l'ordre de leur père. Le fils aîné vint à mourir, et bientôt le père lui-même mourut, tué par le chagrin.

(1) *mōha*. V. note 6e.

(2) Grâce à sa propre science qui lui avait donné les pouvoirs surnaturels *apnī bidyā siḍḍha karkē. Siḍḍha* (possédant les pouvoirs surnaturels) est un mot Sanskrit. On donne en Skr. le nom de *siḍḍha* à un ascète qui possède les pouvoirs surnaturels, et on appelle *siḍḍhi* cette acquisition de pouvoirs.

(3) *dharmapura*. Skr. la ville du devoir. V. *dharmasthala* (note 2e de la 2e histoire).

(4) *dharmaja*, né du devoir.

(5) *gōvinda*, chef de bergers ; propriétaire de vaches. — Surnom de Kṛshṇa. Ce brâhmane, Gôvinda, comme on le voit plus loin, meurt en apprenant la mort de son fils aîné. Il ne reste donc que 3 fils sur 4. Mais que deviennent ces 3 fils ? Seraient-ce ceux dont il est question plus loin ? Mais on leur donne pour père Vishṇuçarman. Il y a là un défaut étrange de composition.

(6) *cārōm bēd chāhōm çastr kajannēvālāthā-bēd*, mot hindoust tiré du Skr. *vēda*. — Les 4 védas sont le Rig, le Yajur, le Sāma, l'Atharvā. Pour le mot *çâstra* voir la note 12e de la IIIe histoire.

(7) Comp. Skr. donné par Hari, par Sōma, par le Sacrifice, par Brahma.

A cette époque Vishṇuçarman (1), le purôhita (2) du roi de cette ville, faisait les réflexions suivantes : « L'homme, alors même qu'il est dans le sein de sa mère, éprouve déjà des maux ; puis, dans sa jeunesse, il est sous la direction de Kâma, et il souffre alors et il s'afflige de la séparation de l'être qu'il aime ; enfin, quand il est vieux, il tombe dans une vraie détresse, car son corps n'a plus de force. En un mot, dans le monde, du fait même de la naissance, il y a beaucoup de malheur, et le bonheur est rare, parce que ce monde est la racine du malheur. Si quelqu'un monte sur la cime d'un arbre, ou grimpe au sommet d'une montagne et s'y assied, ou demeure caché dans l'eau, ou reste dans une cage de fer, et, ayant pénétré dans le Pâtâla (3), y reste caché, le Temps alors même ne l'oubliera pas. L'homme peut être intelligent ou stupide, riche ou pauvre, savant ou ignorant, fort ou faible, mais, quel qu'il soit, le Temps qui dévore tout (4) ne l'oubliera pas. La durée normale de la vie des hommes est de 100 années, dont la moitié se passe dans la nuit. L'autre moitié dans sa première partie (5) se passe dans la jeunesse et la virilité ; quant à ce qui reste de la vie, elle se passe dans les disputes, la séparation et l'affliction. La vie est aussi changeante que la vague (6). Où est donc le bonheur pour cet homme ? Et maintenant, à notre époque du Kaliyuga (7), on rencontre difficilement des hommes sincères. De jour en jour les contrées se ruinent (de plus en plus). Les rois sont avides ; la terre donne encore des fruits, mais avec fatigue ;

(1) *vishṇuçarman*. Comp. Skr. heureuse en Vishṇu.

(2) *purōhita*. (Skr. puras-hita, p. p. de dhā) mis en avant, estimé, préféré. — C'est une sorte de brâhmane qui s'occupe d'astrologie et dit la bonne aventure ; il préside aussi aux fêtes et autres cérémonies des hindous.

(3) *patala*. Régions infernales.

(4) Le temps qui dévore tout, *sarvabhakshī kāl*. L'expression est énergique et belle.

(5) Dans le texte : *ādhī kī ādhī*, la moitié de la moitié.

(6) M. à m. la vie est aussi changeante que la vague de l'eau, *jī jō hâi. pānī kī tarañgkī taraḥ cañcal hâi*. Belle expression.

(7) Le *kaliyuga* est l'âge de la discorde et du mal, qui est le 4e âge du monde. (Skr. *kali*, tromperie. discorde, guerre). Cf. ce passage avec ceux du *Svarga-Rōhan* (l'échelle du ciel) qui s'en rapprochent, dans la traduction partielle qu'a donnée de ce dernier poème M. G. de Tassy.

les voleurs commettent des violences sur cette terre dépravée. Le devoir, l'austérité, le bien sont rares dans le monde. Les rois sont trompeurs, les brâhmanes ont des désirs, les hommes sont sous le commandement des femmes, les femmes sont inconstantes. Les fils se mettent à blâmer leur père (1), et l'ami n'est qu'un ennemi. Et voyez : celui dont l'oncle maternel était Kanhâiya et dont le père était Arjuna, cet Abhimanyu (2) lui-même n'a pas été oublié par le Temps. Et dans ce moment où Yama (3) s'en va après avoir pris un homme, la prospérité n'en reste pas moins dans la maison : la mère, le père, la femme, le fils, le frère, le parent ne s'en occupent nullement (4) ; la bonté et la méchanceté, le péché et la vertu sont toutes parties ensemble : et aussitôt les membres de sa famille l'ont pris et l'ont porté au cimetière pour qu'il fût brûlé. Et voyez : ici la nuit est passée, là le jour arrive ; ici la lune se couche, là le soleil se lève : ainsi la jeunesse s'en va et arrive la vieillesse. De cette manière le Temps s'en va de plus en plus et s'évanouit : mais cet homme, qui sait tout cela, est dépourvu de science. Et voyez : dans le Satyayuga (5), Mândhâtṛ (6) était un tel roi que de l'éclat de sa vertu il couvrit toute la terre ; et dans le Trêtayuga (7) vivait le roi Çrîrâmacandra (8), qui, ayant lié la grandeur de l'Océan, ayant brisé la citadelle de Laṅka, tua Râvaṇa (9); dans le Dvâpara (10), le roi Yudhishthira (11) fit telle-

(1) V. dans la IIe histoire la même idée.

(2) *abhimanyu*. kṛshṇa.

(3) Yama, dieu des morts.

(4) Ne s'en occupent nullement. — M. à m. ne sont pas venant dans quelque affaire. *kōi kâm nahīm̃ âtâ*.

(5) *satyayuga*. Le 1er yuga ou *kṛtayuga* est le 1er âge du monde et le meilleur.

(6) *mândhâtṛ*, favori d'Indra. L'histoire extraordinaire de sa naissance est racontée dans le Vishnu-purâṇa et dans le Bhagavata-purâṇa. Le Harivansa et d'autres purâṇas donnent à Mândhâtṛ une naissance ordinaire, sans faire la moindre allusion à la vertu prolifique d'une eau consacrée, que le roi Yuvanâsva aurait absorbée pendant la nuit.

(7) *trētayuga*. 2e âge du monde.

(8) *rāmacandra*. C'est le 2e Râma, fils de Daçaratha, roi d'Ayôdhya, et le héros du Râmâyaṇa.

(9) *Laṅkâ* était la capitale du royaume de Râvaṇa dans l'île de Ceylan.

(10) *dvapara*, le 3e âge du monde, celui du doute (Skr. dvâpara).

(11) *yudhishthira*. C'est le roi a qui s'adresse Kṛshṇa dans le Svarga-Rôhan, mais on dit dans ce dernier poème qu'il vivait dans l'âge de kali, tandis qu'ici on le fait vivre dans le 3e âge, le *dvâpara*.

ment (briller) son gouvernement que les hommes ont chanté sa gloire jusqu'à aujourd'hui : mais le Temps n'a pas oublié même ces trois héros. Les oiseaux qui vivent dans les airs, les êtres vivants qui demeurent dans la mer, à l'époque fixée et selon leur rang tombent eux-mêmes dans l'affliction. Une fois venu dans ce monde, nul être n'échappe au malheur ; l'amour du monde est bien inutile ; il est donc préférable d'accomplir son devoir (1). »

Vishṇuçarman, ayant fait ces réflexions, pensa ainsi : « Aujourd'hui il faut s'adonner à la vertu (2). » Il dit alors à ses fils : « Moi, je reste pour faire le sacrifice ; vous, allez sur la bord de la mer, prenez une tortue (3) et apportez-la ici. » Ayant reçu cet ordre de leur père, ils allèrent près de la mer et, s'adressant à un pêcheur : « Prends, lui dirent-ils, une roupie, et, après avoir attrapé une tortue (4), donne-la nous. » Le pêcheur en saisit une et la leur donne. Alors le frère aîné dit au cadet : « Soulève-la et prends-la. » Celui-ci dit à son jeune frère : « O frère ! soulève-la et prends-la. » Ce dernier dit à son tour : « Pour moi, je n'y toucherai pas, car j'aurais dans la main quelque chose sentant mauvais ; et moi, je suis un fin connaisseur en nourriture. » Le cadet dit alors : « Moi, je suis habile dans l'acte de posséder une femme. » L'aîné dit ensuite : « Quant à moi, je suis difficile pour tout ce qui touche au repos sur un lit (5). »

Les trois jeunes gens, ainsi se querellant, abandonnèrent là-même la tortue, et, étant allés auprès de la porte du palais royal, ils dirent au portier : « Nous sommes trois brâhmanes,

(1) M. à m. : il faut faire une affaire du devoir *dharm kâj kijiyē.*

(2) Même manière de s'exprimer. C'est d'ailleurs assez fréquent en hindoustani : il faut faire une affaire de la vertu. *punya kâj kijiyē* — *Kijiyē* veut dire proprement : veuillez faire. C'est un potentiel.

(3) (4) *Kachhu-â*, tortue (mot arabe). Pour exprimer le même sens de tortue, on s'est servi plus bas du mot Sanskr. *Kacchapa*, qui boit au bord de l'eau.

(5) Là où, pour être bien compris, nous avons traduit par *fin connaisseur et difficile*, il y a le mot Sanskr. *catura*, habile, qui est répété trois fois dans cette phrase, contrairement à l'habitude des auteurs hindoustanis qui aiment beaucoup employer des mots synonymes, mais pris dans les langues différentes, comme, par exemple, ici on aurait pu prendre un mot persan, puis un arabe et l'autre sanskrit.

qui sommes venus ici comme plaignants (1) : allez dire cela au prince. » Le portier alla porter la nouvelle au roi, et celui-ci les ayant fait appeler : « Pourquoi, leur demanda-t-il, vous disputez-vous ? » Alors le plus jeune répondit : « O grand roi ! moi, je suis un fin connaisseur en nourriture. » Le cadet dit à son tour : « O maître dé la terre ! moi, je suis habile en ce qui concerne la femme. » « Et moi, dit l'aîné, ô incarnation de Dharma ! (2) je suis habile pour les lits de repos. »

Ayant ouï ces paroles, le roi leur dit alors : « Donnez vous-mêmes la preuve du talent de chacun de vous (3). » « C'est très bien », dirent-ils. Le roi fit donc appeler ses cuisiniers et leur dit : « Avec des légumes et des viandes de diverses espèces faites une excellente nourriture pour ce brâhmane. » Les cuisiniers allèrent préparer la nourriture, puis ils vinrent chercher le jeune homme si fin connaisseur pour les plats et le firent asseoir sur un siége (4). Au moment où le jeune homme prend une petite bouchée de nourriture pour la mettre dans sa bouche, une mauvaise odeur lui arrive ; alors il laisse là sa bouchée, se lave les mains et vient auprès du roi, qui lui demands s'il a mangé avec plaisir : « O grand roi ! (répond notre homme) il se trouvait une mauvaise odeur dans l'aliment ; aussi n'ai-je pas touché à la nourriture. » « Dis-moi la cause de cette mauvaise odeur », lui dit le roi. » « O grand roi ! répond le jeune homme, il y avait des grains de riz provenant d'une terre de

(1) plaignants, *phariyâdi* (mot persan).

(2) O incarnation de dharma ! proprement : ô descente de dharma ! (Skr. *dharma-avatâra*, descente, surtout d'un dieu sur la terre, et sous une forme visible.

(3) *apni apni parikshâ dô*, m. à m : donnez la preuve de chacun de vous. — *parîkshâ* (iksh) mot sanskrit ; on dit aussi *parîkshaṇa*, exploration, examen.

(4) .. et le firent asseoir sur un siége, m. à m. (par les cuisiniers à lui) il fut fait asseoir sur un siège. *thâl par biṭhâyâ.* On pourrait traduire aussi : ils placèrent (la nourriture) sur un plat. m. à m. (par les cuisiniers à la nourriture) il fut fait asseoir sur un plat, c.-à-d. ils placèrent la nourriture sur un plat. Dans ce second cas, il faudrait faire rapporter *biṭhâyâ* à la nourriture et non au brahmane, comme dans le premier cas. et de plus il faudrait donner à *thâl* le sens de plat, et non celui de siège. En sanskrit *sthala, sthali* veut dire lieu, place ; sol, terre ferme : *sthâla* est un chaudron, un ustensile de cuisine en général, et *sthâli* un pot de terre allant au feu. Nous croyons pourtant devoir préferer le 1er sens, comme étant le plus simple.

cimetière, et j'ai senti une odeur de cadavre qui m'arrivait de cette nourriture : voilà pourquoi je n'ai pas mangé. »

A ces paroles, le roi fait appeler son majordome (1) et lui dit : « O seigneur ! de quel village provenaient ces grains ? » « O grand roi ! de la ville de Çivapoura (2). » Le roi dit alors : « Faisons appeler les cultivateurs de cette ville. » Le majordome fit venir les zamīndārs (3) de cette ville en présence du roi, qui leur demanda de quelle terre provenaient ces grains. Ils répondirent : « O grand roi ! ils proviennent du cimetière. » Après cette réponse, le roi dit au fils du brâhmane : « Tu es vraiment un fin connaisseur en nourriture. »

Enfin, pour le jeune brâhmane si délicat pour les lits (4), on en dresse un des plus excellents et on l'y fait dormir. Quand parut l'aurore, le roi le fit appeler et lui demanda s'il avait dormi cette nuit-là avec bonheur. « O grand roi ! répondit le jeune homme, je n'ai pas joui d'une nuit pleine de sommeil. » « Et pour quelle raison ? » dit le prince. « O grand roi ! dans le septième repli de ce lit (5) était un cheveu et il me piquait le dos. C'est pour cela que le sommeil n'est point venu. » A ces paroles, le roi (alla examiner) le lit, d'où il vit s'échapper du septième repli un cheveu. « Tu es vraiment un delicat en ce qui touche les lits », lui dit le roi.

Le vêtala, ayant ainsi parlé, demanda au roi qui de ces trois personnages était le plus habile. Le roi Bîr Bikramâjit répondit : « C'est celui qui est habile pour les lits. »

Ayant ouï ces paroles, le vêtala alla se suspendre à son arbre, et le roi, l'ayant placé sur son épaule, s'en alla

(1) Majordome. *bhañḍâri.* mot hind.

(2) *Çivapuri.* cité de Çiva, Bénarès.

(3) *Zamîn-dâr* (mot persan), receveur d'impôts. En hind *jamidâr.*

(4) Voilà à côté l'un de l'autre deux mots de source différente pour exprimer le lit : le mot sanskrit *bichōnâ* (on dit aussi *bichâunâ*), et le mot persan *palang.* Quelques lignes plus bas est employé le mot *sēj*, lit, qui est sanskrit.

(5) Dans le 7e repli de ce lit, *is sēj ki sâtvîm tah mēm.* — *tah* (repli) est un mot persan.

XI.

Le vêtala dit : « O roi ! Dans le pays de Calinga (1) était un brâhmane nommé Yajñaçarman (2), dont la femme, d'une grande beauté, s'appelait Sômadattâ (3). Ce brâhmane se mit à faire un sacrifice, et au même moment cette femme mit au monde un bel enfant. Quand il eut cinq ans, son père commença à lui faire lire les Çâstras (4), et il demeura toujours dans les mêmes sentiments respectueux à l'égard de son père.

Peu de temps après, cet enfant mourut. L'affliction du père et de la mère fut profonde : ils se mirent à verser des larmes et à pousser de grands cris. En apprenant cette nouvelle, tous les membres de la famille se purifièrent ; puis, ayant lié le corps et l'ayant placé sur un brancard (5), ils partirent pour le cimetière (6). Une fois arrivés en ce lieu, ils contemplaient l'enfant mort et ils se disaient entre eux : « Voyez-le mort : il est toujours aussi beau. » Tout en parlant ainsi, ils construisaient le bûcher.

Il y avait non loin d'eux un yôguî, qui était accroupi et faisait ses austérités. Ayant entendu ces paroles, il dit en lui-même : « Mon corps est très vieux : si je pénètre dans le corps de cet enfant, je jouirai d'un très grand bonheur. » Mû par cette pensée, il pénètre dans le corps de cet enfant ; puis, se tournant de côté et d'autre, en disant : Râma kṛshṇa ! il se lève et s'assied, comme une personne qui, se réveillant, se fût levée et se fût assise. A cette vue, tous les gens de la famille, remplis d'étonnement, rentrèrent chacun dans leur maison.

(1) Skr. *Kalinga*. Le Kalinga, sur la côte de Coromandel, entre Cuttak et Madras.

(2) Heureux du sacrifice (Skr. yajña-çarman).

(3) Donnée par Sôma.

(4) Tous les çâstras. On parle de 6 çâstras dans le conte précédent (note 4e).

(5) *arthi*. C'est le brancard sur lequel les hindous transportent leurs morts pour la crémation. Du sanskrit *raṭh*, aller (suiv. Fallon. Dict. hind.). Ne serait-ce pas plutôt le sanskrit *ratha*, char, toute espèce de véhicule ? — On employe aussi dans le même sens de brancard le mot hind. *bimân*, qui veut dire aussi char céleste (V. note 10e de la VIIe histoire).

(6) Cimetière, *çmaçâna* (mot Skr.).

Quant au père, en voyant cette chose extraordinaire, il renonça aux plaisirs du monde ; et d'abord il sourit, puis il pleura.

Ayant entendu cette histoire, le vêtala dit : « O roi Vikrama ! dis-moi, pourquoi a-t-il d'abord souri, et ensuite pleuré ? » « En voyant le yôguî, dit le roi, entrer dans le corps du jeune homme, et en apprenant ainsi cette science, il a souri ; puis il a pleuré sur la perte de son propre corps, en se disant : Un jour, de la même manière, il m'arrivera à moi aussi d'abandonner mon propre corps. »

A ces paroles, le vêtala alla se suspendre à son arbre ; le roi l'y suivit, et, l'ayant lié et placé sur son épaule, s'en alla.

G. Devèze.

LE LIVRE DES MORTS [1].

L'œuvre religieuse égyptienne la plus répandue, la plus populaire et celle qui servit le mieux le développement des idées religieuses, fut le Livre des Morts. Les doctrines, qu'il expose, se groupent autour de la résurrection de l'homme et de la personne du dieu Osiris, dont le sort garantissait l'immortalité de l'âme. Mais, malheureusement, ce n'est pas seulement Osiris qui est le dieu du Livre des Morts ; les Egyptiens ont cherché à faire entrer dans le texte d'autres divinités de leur panthéon tout à fait hétérogènes, soit en leur consacrant des chapitres spéciaux, soit en introduisant au moins des phrases se rapportant à eux au milieu des chapitres Osiriens. Ces tentatives ont rendu le Livre des Morts de plus en plus difficile à comprendre, le manque absolu de système et de logique, qui caractérisent toujours et partout les anciens Egyptiens, les ayant induits à réunir de la sorte des doctrines absolument contradictoires et contraires dans leur connexion à tout bon sens. Malgré cela ou peut-être précisément à cause de cela le livre resta toujours populaire et les milliers de manuscrits qu'on en a découverts dans les tombeaux prouvent qu'il fut pour les habitants de la vallée du Nil pendant plus de deux mille ans le livre religieux par excellence. C'est pourquoi on est forcé aujourd'hui — lorsqu'on veut chercher à comprendre les croyances religieuses égyptiennes et surtout les idées qu'ils s'étaient formées sur la vie après la mort, — de recourir à tout

(1) The book of the dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum. Printed by Ordes of the Frusteos. 2 Edition. London 1894. — The book of the dead. The Papyrus of Ani. The Egyptiens test with interlinear transliteration and translation etc. by E. A. Wallis Budge. Printed by Order of the Frustus. London 1895.

instant au Livre des Morts, et à le prendre comme point de départ, de sorte qu'une étude approfondie de cette composition est indispensable à quiconque veut s'occuper de la religion égyptienne.

La première forme que nous connaissons du livre, nous est fournie par les textes des pyramides des rois de la 5e et 6e dynastie ; elle se retrouve en fragments plus ou moins étendus dans beaucoup d'autres inscriptions des anciennes époques. Ce texte, qu'on pourrait nommer le Livre des Morts de l'ancien empire, est remplacé, au temps du premier empire thébain, par ce que Lepsius nommait les « Aelteste Texte », c'est-à-dire par une forme du même livre bien modifié et se trouvant surtout sur des sarcophages d'à peu près la 12e dynastie. L'œuvre fut changée de nouveau de fond en comble, au temps des soi-disant Hyksos, pour apparaître au commencement du Nouvel empire écrit surtout sur papyrus dans la forme nommée aujourd'hui thébaine. Celle-là dura plusieurs centaines d'années, mais alors elle changea peu à peu pour devenir l'édition Saïte-Ptolémaïque, qui représente la dernière formation, que le Livre des Morts revêtit.

Le texte de l'ancien empire a été publié et traduit par Maspero (1). Ce fut lui, notre maître à tous, qui créa une grammaire et un dictionnaire du langage si différent de l'Egyptien du Nouvel Empire, qui se trouvait employé ici et qui jeta de la sorte le fondement de la connaissance non seulement de la religion, mais aussi de la philologie de la plus ancienne Egypte. Les « Aelteste Texte », n'ont pas encore été traités d'une manière suffisante. Lepsius seul en a parlé un peu plus longuement dans l'introduction de sa publication. Pour les textes de la dernière époque l'exemplaire typique est fourni par le Todtenbuch de Lepsius. Les différents chapitres en ont été traités assez souvent en monographies et le livre entier a été traduit par Birch et par Pierret, deux traductions d'une réelle valeur pour le temps où elles parurent, mais que le progrès de la

(1) Les inscriptions des pyramides de Saqqarah. Paris 1894. (Tirage à part du Recueil de trav. rel. à l'Égypt. III-XIV. Paris 1882-93).

science oblige à rectifier maintenant sous beaucoup de rapports.

Les textes Thébains ont eu l'avantage de trouver en M. Naville un savant qui en donna une édition critique, dont l'arrangement devra servir de type à toutes les publications de textes Egyptiens similaires. Nous avons eu occasion de parler plus en détail de cette publication dans ce journal même, il y a quelques années (1). M. Naville ne voulant donner que des faits absolument sûrs, n'a joint à son édition aucune traduction ; un texte religieux de ce genre ne pouvant être traduit en grande partie dans l'état actuel de la science qu'à l'aide d'hypothèses souvent hasardées. Car, non seulement les idées religieuses des Egyptiens sont peu connues, la terminologie de ces textes elle-même est à retrouver, les mythes, auxquels ils font allusion à chaque pas, sont à rechercher, etc. Malgré toutes ces difficultés l'importance du livre en question rendait indispensable, pour l'avancement de la science, tout au moins l'essai d'une traduction de ce texte, et ce travail fut facilité, en comparaison avec la traduction faite d'après le texte plus récent par Birch et Pierret, par le zèle avec lequel M. Naville avait recueilli et rassemblé dans son édition toutes les variantes fournies par les papyrus des différents Musées. Ce fut M. Le Page Renouf, qui entreprit de publier une traduction du texte complet Thébain, et qui la fait paraître depuis 1892 dans les Proceedings de la Society of Biblical Archaeology ; il est parvenu maintenant jusqu'au chapitre 125, en joignant à son étude un commentaire philologique afin de justifier en détail ses traductions, et une explication des choses. Il traite ici avec autorité une série de questions religieuses, mais paraît faire parfois un usage bien étendu d'idées indoeuropéennes pour l'explication des pensées Egyptiennes.

Pour son travail M. Renouf utilise à côté des textes de M. Naville en premier lieu le papyrus Ani, qui fut acheté en 1888 par le British Museum. Ce texte contenant 62 chapitres du Livre des Morts appartenait au véritable scribe royal, scribe

(1) Le Muséon VI, p. 290-97.

des comptes du domaine divin de tous les dieux, préposé des magasins des seigneurs d'Abydos, scribe du domaine divin des seigneurs de Thèbes Ani, qui vécut pendant la 18e dynastie. C'est le texte le plus long, le mieux conservé, et celui qui est orné des plus belles vignettes, qui nous soit parvenu de cette époque. Il fut publié en 1890 en facsimile avec une introduction par M. Renouf et la meilleure preuve qu'une édition de ce texte était bienvenue et utile à la science, c'est que les Trustees furent amenés après 4 années seulement à en faire paraître une seconde édition. Cette fois la publication parut sous la direction de M. Budge, le successeur de M. Renouf dans la direction des antiquités égyptiennes du British Museum ; elle est une des plus belles que l'égyptologie possède. Sur 37 grandes planches en double folio le papyrus entier est publié en couleur afin de faire ressortir parfaitement non seulement le beau type de l'écriture semi-hiéroglyphique, mais surtout les teintes des vignettes, qui sont cette fois-ci, non comme dans la plupart de ces textes, l'œuvre d'un artisan quelconque, mais le travail d'un vrai artiste, qui sut unir au style grave et hiératique convenable pour un ouvrage destiné à être déposé dans le tombeau, une certaine liberté dans l'exécution des formes particulières, un naturalisme convenable dans la représentation surtout des arbres et des animaux, un goût délicat dans l'arrangement des différentes couleurs.

Ce volume de facsimile est accompagné d'un in quarto de 532 pages dû à M. Budge, traitant non seulement du papyrus Ani en particulier, mais du Livre des Morts en général et formant la meilleure introduction à l'étude de cette composition parue jusqu'aujourd'hui. — Nous devons déjà à M. Budge toute une série de travaux sur la religion égyptienne. Outre de nombreuses monographies parues dans des revues il a publié des textes précieux avec traduction dans son « Catalogue of the Egyptian Collection in the Fitzwilliam Museum Cambridge. Cambridge 1893 » et dans son « Some Account of the Collection of Egyptian Antiquities in the possession of Lady Meux. London 1893. » Il a édité en entier les inscriptions du sarco-

phage de la reine Anch-nes-rā-nefer-ab de la 26e dynastie (London 1885) et du papyrus de Nesi-Amsu (dans l'Archaeologia LII. Westminster. 1891). Enfin, il a donné dans son livre « The Mummy. Cambridge 1893 » un abrégé des coutumes égyptiennes relatives à la mort, l'enterrement, la vie d'outre-tombe. Tous ces travaux montrent le même travailleur consciencieux et loyal. Il donne la bibliographie des mémoires parus avant lui sur les sujets traités — ce qui malheureusement n'est pas toujours l'usage chez nos confrères en Egyptologie — et accompagne les textes d'une traduction interlinéaire, dont le mot à mot rend facile l'examen de l'exactitude de la traduction dans ses détails, ce qui est souvent fort difficile, lorsque la traduction est publiée séparée du texte Egyptien. Le désavantage, qu'une traduction interlinéaire devant suivre partout les constructions Egyptiennes, est par là souvent difficile à comprendre pour le non-Égyptologue, est compensé par une version suivie, que l'auteur a l'habitude de donner à la suite ou comme introduction de la traduction verbale.

On trouve dans le livre sur le papyrus Ani une bibliographie très complète du Livre des Morts et de ses commentaires, une reproduction du texte du papyrus en hiéroglyphes avec transcription et version interlinéaires, et en suite une traduction libre, qui est accompagnée d'un commentaire sur les faits consignés dans les différentes parties du papyrus et sur les variantes que les autres manuscrits de la même époque donnent pour les passages difficiles ou fautifs du texte Ani lui-même. Quelques morceaux manquant chez Ani ont été suppléés en même temps à l'aide d'autres textes tirés surtout de monuments conservés au British Museum.

Il va sans dire que l'on pourrait trouver dans la traduction des passages, où il serait possible de proposer une autre manière de voir, mais il serait injuste d'insister sur de tels points, car il s'agirait alors en général de difficultés, que l'état actuel de notre connaissance de l'Égypte ancienne et de sa religion ne permet pas encore de résoudre avec sécurité. Somme toute, la traduction est bien réussie. Ce qui la recommande particu-

lièrement, c'est le fait que l'auteur traduit le texte Egyptien tel qu'il est et ne cherche point à y retrouver un système religieux complet ; il donne le texte et laisse le lecteur juger les dogmes ou croyances générales qu'il pourrait renfermer. Cette réserve est d'autant plus louable, qu'on peut voir par l'introduction, que l'auteur lui-même s'est formé personnellement une idée du noyau de la religion Égyptienne et qu'il croit y découvrir une certaine tendance monothéiste. Mais, il a très bien vu qu'il est nécessaire pour le moment avant tout de donner les textes eux-mêmes tels quels ; des travaux ultérieurs en tireront des conséquences certaines, là, où nous ne pouvons parvenir qu'à des hypothèses.

Si j'ose énoncer ici un résultat auquel je crois être arrivé dans mes études personnelles sur les textes égyptiens, je crois qu'on a à reconnaître dans cette religion trois éléments principaux : 1° Un monothéisme solaire, c'est-à-dire la croyance à un dieu unique, créateur de l'univers, montrant sa puissance surtout dans le soleil et ses actions ; 2° Un culte de la force régénératrice de la nature se montrant dans l'adoration de dieux ithyphalliques, de déesses fécondes, d'une série d'animaux et de différentes divinités végétatives (1) ; et enfin 3° La perception d'une divinité anthropomorphe, dont la vie dans ce monde et dans le monde ultérieur était typique pour la vie idéale de l'homme (Osiris). Malheureusement, tous les textes que nous possédons, sont jeunes par rapport à l'origine de la religion égyptienne et montrent en conséquence ces éléments mêlés entre eux et avec d'autres éléments non-égyptiens, ce qui rend l'étude des idées fondamentales fort difficile et ne permet pas de répondre à la question, de savoir lequel de ses trois éléments fut le plus ancien en Égypte.

Les différents chapitres de l'introduction de M. Budge traitent : les versions du Livre des Morts, la légende d'Osiris, la doctrine de la vie éternelle, les idées égyptiennes sur dieu, la demeure des bienheureux, les dieux du Livre des Morts, les

(1) Cette dernière manifestation a été traitée surtout par M. J. G. Frazer dans son livre très intéressant The Golden Bough. London 1890.

lieux géographiques et mythologiques nommés dans ce livre, les cérémonies funéraires, le papyrus Ani en sa valeur et son contenu. Nous ne pouvons pas suivre ici l'auteur dans ses déductions, dans les questions qu'il traite, les idées nouvelles qu'il développe, les faits qu'il prouve. Mais je voudrais parler, avant de quitter le papyrus pour cette fois, un peu plus en détail de quelques renseignements exposés dans l'introduction sur une question que j'ai traitée à plusieurs reprises, sur les différentes parties, dont se composait d'après l'opinion égyptienne la partie immortelle de l'homme (1). Nous ne reparlerons pas ici ni du *ka* (personnalité), ni du *saḥu* (enveloppe), ni du *chaibit* (ombre), ni de l'*àb* (cœur), ni du *ba* (âme en forme d'oiseau avec visage humain), ni du *chu* (lumineux) (2), mais uniquement de deux parties nouvelles, dont M. Budge signale l'existence dans les textes des pyramides, c'est-à-dire du *sechem* et du *ren*. Je chercherai à développer dans les pages suivantes, ce que les inscriptions égyptiennes jointes aux passages (Pepi I l. 13, 112, 113 et 169) cités par M. Budge contiennent de données sur ces deux idées, dont le rôle a été assez important pour les croyances des habitants de la contrée du Nil.

La racine *s-ch-m*, dont le premier mot dérive, signifie *être maître* ou *se faire maître de quelque chose* ; c'est pour cela qu'on fait usage de ce mot pour le nom du baton, que les nobles portaient en main comme insigne de leur dignité et qui pouvait aussi servir, à l'occasion, comme arme. Dans le sens de maître ou de maîtrise le mot entre dans beaucoup de titres de divinités. Ainsi le dieu solaire et ses formes sont nommés le grand *sechem* (3), le *sechem* des *sechem* (4), haut en rapport à son

(1) Voy. Wiedemann, The ancient Egyptian doctrine of the immortality of the soul. London 1895.

(2) Le rôle du *chu* est toujours bien secondaire dans les textes. Voy. pour ce qui le concerne Maspero, Rec. de trav. rel. etc. III. 105 sq. ; Hist. anc. des peuples de l'Orient I p. 114 ; v. Bergmann, Sarkophag des Panehemisis II p. 14 sq. — Le texte le plus intéressant, qui en parle, est le papyrus J. 371 de Leyde, où ce mot désigne un revenant (cf. Maspero, Études Égyptiennes I p. 145 sqq.).

(3) Unas 393 = Tb. Naville II p. 441 ; cf. Erman, Aeg. Zeitschr. 32 p. 9, 19.

(4) Tb. (Todtenbuch, Livre des Morts) 15.20.

sechem (1), le *sechem* (2), le *sechem* unique, ou le *sechem* unique du cercle divin (3), le beau *sechem*, le fils de Ptaḥ (4), celui qui est fort par son être *sechem*, comme *sechem* des dieux (5), *le sechem des richesses*, qui s'est enfanté lui-même (6), le *sechem du ciel* (7). Dans d'autres passages Horus et Set sont nommés les deux *sechem* (8) ; Thoth est le *sechem*, le dieu grand (9) ; Ap-uat est le *sechem* du nord et celui du sud (10). Osiris est le grand *sechem* sorti de la mer (11), le *sechem* des êtres faisant des louanges, des vivants (12), le *sechem* haut (13), le beau *sechem* du cercle divin (14). Dans les textes funéraires on trouve des divinités nommées avec les noms propres : *Sechem* (15), le double *Sechem* (16), ou au pluriel les *Sechem-u* (17). Parmi les déesses ce sont Nut (18) et *Sechet* (19) qui ont droit à la désignation de *sechemit* , c'est-à-dire le *sechem* féminin.

Un sens plus métaphorique du mot est celui de la puissance (20) telle qu'elle est incorporée dans et représentée par la

(1) Litanie du Soleil ed. Naville. Leipzig 1875. passim.
(2) Tb. 140. 1.
(3) Tb. 78.38; cf. Tb. Naville II p. 170.
(4) Pap. Boulaq XVII pl. 1. l. 7. — « Le beau *sechem*, qui ouvre le disque solaire » désigne le gouvernail du Nord. Tb. 148. 14, 33 ; 141. 1.
(5) Pap. Boulaq XVII pl. 10 l. 5.
(6) Pap. mag. Harris IV. 2.
(7) Tb. 99. 5.
(8) Pepi I l. 73 = Pepi II l. 14 = Merenrâ l. 103.
(9) Brugsch, Woerterb. p. 1290.
(10) Tb. 142. 24, 25 ; et une foule de stèles funéraires.
(11) Pap. Louvre E. 3148 pl. 2 ; ed. Pierret, Et. égypt. p. 43.
(12) Pap. Louvre 3079 ed. Pierret, l. c. p. 32.
(13) Pepi I l. 695.
(14) Hymne à Osiris. Paris, Bibl. nat. nr. 20 l. 7 ; ed. Ledrain, Les monuments égypt. de la Bibl. nat. pl. 23 ; traduit Chabas, Rev. arch. 1857 p. 72. — Le sens premier de *sechem* se retrouve dans le titre : *neb sechem* « maître de la puissance » donné souvent à Osiris (Tb. 128. 2 ; Cat. de Florence par Schiaparelli p. 204 et beaucoup d'autres exemplaires de cet hymne à Osiris fort ancien).
(15) von Bergmann, Sarkophag des Panehemisis p. 12, 13 ; Leps. D. III. 276 g.
(16) von Bergmann. l. c. p. 17.
(17) Sarcophage de Seti I ed. Bonomi pl. 12.— Les *sechem-u*, dont parle Tb. 78. 32-33, Tb. Naville II p. 170 dans un passage fort difficile à comprendre, paraissent être les esprits subordonnés à Tum.
(18) Pepi I. l. 64 = Merenrâ l. 84.
(19) Voy. Rec. de trav. rel. etc. 17 p. 11.
(20) Dans le sens primaire *sechem* est usité parfois comme substantif pronominal, de la même manière que *nefer-u* « les beautés, » etc.

statue d'une divinité. Ainsi la phrase *sechem neter* « *sechem* divin » du texte égyptien de l'inscription de Canope (l. 29) est traduit par le Grec (l. 59) : ἱερὸν ἄγαλμα, et un texte d'Edfou parle d'une salle du temple avec ses *sechem* divins (1). Dans le même sens le mort se nommait le *sechem* d'un dieu pour identifier sa puissance à celle de la divinité ; il se déclare p. ex. être le *sechem* du dieu solaire (2) absolument dans le même ordre d'idées, dans lequel il s'accapare sans crainte les titres de la divinité solaire elle-même, comme le grand *sechem* à Heliopolis (3), ou le grand *sechem*, le *sechem* parmi les *sechem-u* (4). Autre part il se nomme le *sechem* d'Osiris (5), ou s'écrie : Oh Ra, je suis ton fils, oh Thoth, je suis ton bien-aimé, oh Osiris, je suis tes *sechem-u* (6).

De même que les autres particularités du défunt sa puissance survivait à sa mort et formait par là une partie immortelle de son être. Ainsi on lit dans la Pyramide de Pepi I (7) : « Vient à toi (Pepi) ton *ba*, qui est parmi les dieux (*neter-u*), vient à toi ton *sechem*, qui est parmi les lumineux (*chu-u*). » — « Oh Pepi, tu es pure, pure est ton *ka*, pure est ton *ba*, pure est ton *sechem*. » — « Oh Pepi, tu es pure, pure est ton *sechem* parmi les lumineux, pure est ton *ba* parmi les dieux. » — Le *sechem* apparait ici chaque fois à côté du *ba* et une fois en surplus à côté du *ka*. Ensemble avec le premier il se retrouve dans les textes ritualistes d'Abydos (8) : « Ton *ba* est avec toi, ton *sechem* est à ta place, le roi t'apporte ta statue vivante » ; dans

(1) Dümichen, Aeg. Zeitschr. 1871 p. 89.

(2) Tb. 97. 4.

(3) Pepi I. l. 577.

(4) Unas l. 514 sq. = Teta l. 326 sq. — Le déterminatif montre ici, ces *sechem-u* être des dieux.

(5) p. ex. Lieblein, Que mon nom fleurisse p. LXIV ; cf. Pap. Louvre E. 3148 p. 8 chez Pierret, Et. égypt. p. 64.

(6) Pap. Louvre E. 3148 p. 8 chez Pierret, l. c. p. 62. — Le sens puissance ou celui de puissance incorporée dans quelqu'un ou quelque chose donne, autant que je puis voir, un sens convenable partout où le mot se trouve, de sorte qu'il ne paraît pas nécessaire d'attribuer à *sechem* le sens « germe (divin) » etc., ainsi que M. Grébaut, Hymne à Amon-Ra. Paris. 1875 p. 144 sqq. l'avait proposé.

(7) l. 13. 112, 113 = Merenrâ l. 16, 78, 79 = Pepi II l. 120, 80, 81.

(8) Chap. 4 chez Mariette. Abydos I p. 38 et pl. 30 a.

un hymne de la fin de l'époque thébaine (1) : « ton *ba* (oh Rā-Harmachis) fleurit, on adresse des louanges à ton *sechem* vénérable » ; et sur le sarcophage de la reine Anch-nes-Rā-nefer-ab de la 26[e] dynastie (2) : « (ton) *ba* est parmi les vivants (sic !), ton *sechem* divin parmi les lumineux. » — On peut conclure des textes des pyramides, que le *sechem* était de moindre valeur que le *ba*, car tandis que ce dernier se donnait aux dieux eux-mêmes, le *sechem* ne revenait qu'aux lumineux, c'est-à-dire aux esprits humains déifiés (3). La rareté des passages, dans lesquels le *sechem* apparaît, démontre de même, qu'on ne crut généralement pas devoir lui adjuger une grande importance pour la vie d'outre tombe, quoique les exemples réunis ici suffisent d'autre part pour prouver, que son existence ne fut point oubliée depuis les temps le plus reculés jusqu'à ceux du Nouvel empire.

Bien plus souvent que le *sechem* on trouve dans les inscriptions et les papyrus de toutes les époques la seconde partie immortelle, le *ren*, pour lequel M. Budge cite le passage de la pyramide de Pepi I (l. 169) : « Pepi passe avec sa chair, Pepi est beau avec son *ren* (nom), Pepi vit avec son *ka*. » Dans ce texte *ren* est mis en parallèle avec le *ka*, si bien connu par les textes funéraires. En général les idées exprimées par ces deux mots, sont différentes, et ce n'est qu'aux Basses Epoques, que *ren* et *ka* sont devenus à peu près synonymes, de sorte que le démotique *ren* peut servir à traduire le mot *ka* et le mot *ren* des textes anciens (4). Cet oubli du sens primaire des deux mots a été rendu possible par le fait, qu'on employait déjà d'assez bonne heure *ren* comme substantif pronominal, comme on traite également le mot *ka*, de sorte que l'on pouvait aisément passer sous silence dans des textes peu soignés leur signification exacte.

Dans les textes anciens, surtout dans des textes religieux,

(1) Leps. Denkm. VI. 115 l. 8.
(2) éd. Budge l. 16 sq.
(3) Dans la chanson dite d'Antef du papyrus Harris 500 (cf. Maspero, Etud. égypt. I. p. 179) les *chu-u* sont mis dans ce sens en parallele avec les *sâhu-u*.
(4) Brugsch. Woerterb. p. 860.

les deux mots *ka* et *ren* ne sont jamais échangés ; là, le *ren* est en parallèle et de valeur presque égale au *ka* (1), quand il s'agit de procurer au défunt l'immortalité complète. Dans ce cas, on crut nécessaire que le nom subsistât, qu'il poussât comme la plante (*rud*, mot traduit ordinairement, fleurir), qu'il restât (*men*), qu'il vécût (*ânch*). C'était un grand mérite (2), et parfois un devoir pour les survivants de faire vivre ou pousser le nom de leurs ancêtres, devoir qu'on accomplissait le mieux en élevant des monuments funéraires contenant ses noms et rappelant les offrandes qu'on lui avait dédiées. Des centaines de stèles funéraires racontent qu'elles ont été faites à cet effet par le fils, qui en qualité du plus proche parent, était celui auquel appartenait en premier lieu ce devoir ; parfois d'autres parents, la femme (3), le petit-fils (4), etc. paraissent à sa place. Par contre, faire disparaître ce nom était considéré comme une vilenie. Les stèles contiennent de temps en temps des formules maudissant celui qui détruirait le nom du défunt (5), et le dieu Set, regardé souvent comme dieu du mal, porte entre autres titres celui de « destructeur du nom » (6).

Plus que la sollicitude des survivants l'aide des dieux servait à la conservation du nom. On s'adressait à cet effet aux divinités les plus diverses, à Hathor (7), à Neith (8), à Nut,

(1) Il se pourait très bien, que le « nom beau » (*ren nefer*), que beaucoup d'individus portent dans leurs textes funéraires à côté de leur nom ordinaire, donnait au particulier un complément de nom semblable à celui qui était donné au roi par le nom *ka*. Ces « noms beaux » se trouvent surtout pendant l'ancien empire et plus tard pendant l'époque Saïte, où l'on cherchait en ceci comme ailleurs à suivre les usages des périodes les plus anciennes, mais ces noms ne manquent non plus dans les monuments des temps intermédiaires.

(2) Voy. p. ex. Inscription de Chnum-hetep à Beni-Hassan l. 167.

(3) Stèle Louvre C. 90, cf. Pierret, Inscr. du Louvre II p. 52.

(4) p. ex. Leps. Denkm. III. 12 d.

(5) *rua ren* Mar. Cat. Abydos p. 434, cf. Brugsch. Aeg. Zeitschr. 1865 p. 89; *sechenen ren* Rec. de trav. rel. etc. XII p. 3 ; le mot *sech* sert dans le sens « détruire une stèle » Mém. du Caire I p. 376.

(6) *der ren* Sarcoph. de la reine Anch-nes-râ-nefer-âb éd. Budge l. 31. — Le mot *der* signifie justement le contraire de s-rud « laisser pousser, » cf. Mar. Abydos I p. 42.

(7) p. ex. Proc. Soc. Bibl. Arch. VIII p. 232.

(8) Statue de Florence, chez Schiaparelli, Cat. nr. 1523, p. 224.

qui devait l'effectuer dans l'outre-monde par son lait (1), etc. Souvent on ne se contentait pas d'une simple invocation d'une divinité, on croyait réussir plus sûrement en prononçant une longue formule toute faite pour faire florir le nom. C'est cette formule, qui forme la composition égyptienne, que M. Lieblein a nommée d'après ses mots principaux « Le livre que mon nom fleurisse » *(rud)* en publiant (Leipzig 1895) 21 exemplaires de la composition tirés de différents papyrus. Cette formule existait déjà au temps des pyramides (2) ; le défunt invoquait alors la grande neuvaine des dieux d'Héliopolis et la priait de faire florir son nom. Afin de l'y déterminer, il exposait assez longuement, que le nom d'une série de dieux, comme celui de Tum, Schu, Tefnut, Seb, etc., florissait et il exprimait le désir, que son nom florît de la même façon. Dans les temps postérieurs la formule perdit de popularité ; elle ne se trouve pas en entier dans les textes thébains, mais malgré cela elle ne fut pas oubliée entièrement. Souvent on a inséré dans des inscriptions dédicatoires des temples, des statues, etc. les mots « que mon nom florisse comme celui de telle ou telle divinité, que mon nom grandisse sur la terre », ou des phrases analogues.

Ce n'est que l'époque Saïte avec ses tendances archaïsantes, qui mit de nouveau en vogue notre formule. Une foule de papyrus la contient où seule où mêlée à d'autres textes religieux, mais ce qui est fort remarquable, on n'est jamais parvenu à lui donner une forme assurée et quasi-dogmatique comme on la développait peu à peu pour les textes formant le Livre des Morts de ces Basses-Epoques. Chacun pouvait en combiner les différentes phrases à son bon plaisir, les développer où les raccourcir sans qu'on parût avoir craint, que cette manière arbitraire de changer le texte put nuire à son efficacité. La pensée essentielle du texte est, que le mort s'identifie à la divinité, comme il a l'habitude de le faire dans les compositions religieuses, et qu'il demande alors « que mon

(1) Sarc. de la reine Anch-nes-râ-nefer-àb, éd. Budge l. 181-182.
(2) Mer-en-râ l. 207-212 = Pepi II l. 669-678.

nom fleurisse comme le nom d'un dieu tel et tel. » Le nom du dieu est ordinairement accompagné de celui de l'emplacement principal de sa vénération. On ne se contentait pas de nommer un dieu, on donnait toute une liste, afin d'être plus sûr de l'accomplissement du vœu. Les dieux les plus souvent cités sont ceux d'Héliopolis et ceux du cercle Osirien, mais on trouve à côté d'eux à peu près tous les dieux principaux de l'Egypte, nommés les uns dans un texte, les autres dans un autre. De même que la sélection des dieux eux-mêmes dépendait du goût particulier de chaque scribe, ainsi se faisait l'arrangement de leurs noms, la formule étant restée toujours, sous tous ces rapports, un thème, sur lequel on pouvait former une foule de variations individuelles.

L'idée à laquelle nous devons tous ces textes est la pensée de l'ancien Egyptien, qu'on devait attribuer toujours et partout une valeur extrêmement grande au nom d'un homme, d'un animal, d'un objet. Nul être ne pouvait être imaginé, nul être ne pouvait exister sans nom, et à chaque nom et à chaque mot devait répondre un objet déterminé. La première prononciation plus ou moins voulue d'un mot avait même eu jadis comme conséquence la création de la chose (1). La conséquence immédiate de cette conception fut, qu'on s'imagina, qu'un être existait tant que son nom existait, qu'il disparaissait du moment que son nom tombait en oubli (2). Donc, il était absolument nécessaire pour l'immortalité de l'homme, que son nom subsistât, et c'est pour cela, qu'on a non seulement combiné les formules, dont nous venons de parler, mais que les Egyptiens ont cherché à inscrire leurs noms aussi souvent que possible sur des murs des temples, sur les rochers bordant la vallée du Nil, sur les amulettes les plus divers, afin d'en perpétuer la mémoire.

(1) J'ai traité ces idées plus au long dans mon article « Image et Mot dans l'Égypte ancienne » paru dans la Revue « L'Égypte » I p. 573 sqq. — Voy. pour la création par le mot Maspero, Études de Mythol. II p. 372 sqq. Creation by the voice dans les Communications of 9 th Congr. of Orient., Hist. anc. des peuples de l'Orient I p. 146, Wiedemann, Religion der alten Aegypter p. 35.

(2) Voy. pour une croyance analogue au Congo, Wiedemann, Rec. de trav. rel. etc. XVII p. 17.

Malheureusement pour eux cet usage renfermait un grand danger. On croyait fermement à la puissance de la magie, et, comme il suffisait au magicien connaissant les bonnes formules d'insérer le nom d'un individu à la juste place pour lui nuire de toute manière et devenir son maître (1), c'était agir très étourdiment de laisser ainsi son nom à la merci du premier venu. On ne sait pas, de quelle manière l'Egyptien cherchait à éviter ce danger, s'il cachait son nom réel, comme l'avait fait jadis le dieu Rā, et portait à l'ordinaire un autre nom ; où si les noms des dieux et rois, avec lesquels on aimait à former les noms particuliers leur donnaient une certaine sainteté et les mettaient à l'abri du pouvoir des magiciens, ou si d'autres coutumes encore étaient suivies dans ce but (2). En tout cas le fait qui nous intéresse ici, est parfaitement avéré par les textes, la durée du nom était sensée indispensable pour l'immortalité. Et parallèlement à cette idée se développa cette autre, que le nom, quoique formant une partie de l'être, possédait une certaine indépendance de même que la forme extérieure, le cœur, etc., et était par là un des composants de l'âme immortelle de l'homme.

Bonn. A. Wiedemann.

---

(1) Voy. Wiedemann, Religion der alt. Aeg. p. 144 sqq. 162, 29 sqq.

(2) C'est curieux à noter que parmi les amulettes en forme de cartouche on trouve beaucoup d'exemplaires non inscrits, comme si l'on aurait craint de rendre public le nom du possesseur contenu en secret par l'amulette. Dans d'autres périodes on n'a pas été si prudent et Amenophis III, Tii et Ramses II ont confié tranquillement leurs noms à de telles cartouches.

TROIS LETTRES INÉDITES

DE REISKE A MERCIER.

NOTES POUR LA BIOGRAPHIE DE REISKE.

I.

Malgré l'intérêt qui s'attache à Reiske, aussi extraordinaire comme helléniste que comme arabisant, on n'a encore publié que très peu de ses lettres ; il avait cependant de nombreux correspondants et la liste qu'en donne son autobiographie est loin d'être complète (1). C'est que, comme il nous l'apprend, il ne gardait pas les minutes de sa correspondance (*Lebensb.*, p. 108), du moins en général. (*Ibidem*, p. 10-11 de la préface) ; on ne pourrait donc retrouver ses lettres que chez ceux à qui il a écrit et, peut-être, quelques brouillons à la Bibliothèque de Copenhague, où sont conservés ses manuscrits.

M. Richard Förster, dans le 28e volume de l'*Allgemeine deutsche Biographie* (2), a consacré à Reiske un travail très savant et très documenté ; il passe en revue à la p. 139 tous les livres ou les recueils où se trouvent des lettres de Reiske. Cette énumération serait complète si l'auteur avait rappelé en cet endroit le tome 10 du *Journal zur Kunstgeschichte* de Murr, p. 264-276, qu'il a cité plusieurs fois dans son article et s'il avait ajouté la mention d'une lettre du 2 janvier 1772, qui a paru dans le même journal, tome 5, p. 321-323 et qui semble avoir échappé à son attention.

(1) *D. Johann Jacob* Reiskens *von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung. Leipzig, in der Buchhandlung der Gelehrten.* 1783. In-8 de (16), 816 et (2) pages. La liste en question se trouve aux pages 103-108.

(2) Leipzig, Duncker und Humblot. 1889, p. 129-140.

Parmi les correspondants que cite Reiske ne figure pas l'abbé Mercier de S. Léger, avec lequel il n'est entré en relation qu'après avoir écrit son autobiographie. Dans ceux des papiers de Mercier que la Bibliothèque royale de Bruxelles a la bonne fortune de posséder se trouvent trois lettres qui n'ont jamais été publiées et dont voici le texte, accompagné de quelques notes explicatives, que nous avons cru utile d'y ajouter.

1.

Viro Plurimum Reverendo Abbati Mercierio (1) *spd. Jo. Jacobus Reiske.*

Theologus quidam Jenensis, Hirtius (2), nuper Tuo nomine, Abbas plurimum reverende, a me certior fieri voluit, essentne Abilfedae Annales Moslemici a me editi, et quo anno, qua forma, quanti veneant, et per quem bibliopolarum nostratium iis potiri possis. Perquam jucundum mihi accidit, ab ordinis Tui viro libellum istum meum non contemni, et oportunitatem sic mihi nec opinanti oblatam esse Tecum nonnihil consuetudinis contrahendi, tuamque mihi gratiam officiolo quodam obstringendi. Primum itaque ad quaesita tua respondebo, tum alia quaedam ad me pertinentia vicissim proponam, ad quae si, cum vacabis, respondere voles, majorem in modum me tibi devincies.

Annalium, quos dixi, latina interpretatio mea coepta est A. 1754 edi in 4to. Modicus est libellus, aere meo, ut scriptorum meorum pleraque, excusus. Quo fit ut in tabernis librariorum minus reperiatur venalis. Verum cum annales illi Moslemici ab hoc saeculo, rebus aliis dedito, frigide exciperentur, neque sumtus in editionem facti redirent, animum ab illo opere continuando averti, neque videtur futurum, ut ipse met superstes adhuc reliqua addam, tametsi jam elaborata. Particula typis

(1) Voir *Notice sur la vie et les écrits de l'abbé Saint-Léger* dans *Mélanges de critique et de philologie* par S. Chardon de la Rochette, 2, p. 241-271 ou dans le *Magasin encyclopédique*. 5, 2, p. 152-179.

(2) Reiske a plusieurs fois contribué aux publications de Hirt; aussi Hirt parle de lui comme d'un *amicus charissimus*. (Voir Schnurrer, Bibl. arabica, 1811 p. 76 et 78).

vulgata procedit ad A. H. 407, ipsum autem opus ad A. H. 732. Proxima aestate libellus hic ad Te deferetur, opera amici, qui mihi Argentorati est (1). Si quid est praeterea libellorum meorum, quod desideres, significa modo ; dabo operam ut eo diutius ne careas. Indicem infra scripsi (2). Librariorum Parisiensium si qui est, qui eorum exemplaria aut paratis numis redimere, aut cum libris in Francia editis permutare velit, rogo te, Vir Plurimum Reverende, ut auctor ei fias, ut mecum ipso per literas hac de re agat. Aequum et commodum me praestabo. Factum est haud ita pridem in hac urbe initium excudendi Demosthenis, et reliquorum oratorum graecorum. Volumen primum proximo vere prodibit. Opus cujus adjeci specimen (3) videtur ad octo vel novem volumina, in 8 majori processurum. Cui operi ornando et secundando quam tu conferre posse videris operam, eam quaeso mihi ne deneges. Poteris autem gemino modo coeptum hoc meum secundare. Primo, commendando subscriptionem. Scilicet etiam hoc opus aere et periculo meo mihi suscipiendum fuit, cum librarii recusarent. Ideo proposui subscriptionem. In unum quodque volumen praenumerantur in antecessum thaleri bini cum dimidio : hoc est denae librae francicae, si satis teneo valorem pecuniae vestrae ad nostram ; seu, si mavis, paulo minus ducato hollandico. Induc quaeso, vir humanissime, librarium quendam vestratem, virum bonum et honestum, ut patiatur sibi negotium demandari pecunias praenumeratitias a studiosis coepti mei, si qui penes vos sunt, colligendi et ad me per literas cambiales transmittendi ; aut, si vestrates incertam spem parata pecunia redimere dubitent, persuade ipsi, ut saltim

(1) D'après la liste déjà citée, Reiske avait pour amis à Strasbourg Brunk, Lorenz (*Autobiog.*, 126-127), Schöpflin, Schweighäuser (*ibid.*, 133) et Stöber (*ibid.*, 135). C'est à Lorenz ou à Schweighäuser qu'il aura demandé ce service ; le premier lui était fort dévoué, comme le montrent les termes de l'autobiographie, et l'autre avait été son élève.

(2) Cette liste des ouvrages de Reiske ne se retrouve pas dans les papiers de Mercier ; elle devait d'ailleurs avoir peu d'intérêt, d'après ce que Reiske en dit dans la lettre suivante.

(3) Ce spécimen se composait des pages 257-258 et 271-272 du discours pour la couronne.

nomina colligat eorum, qui volumina quaeque, ut prodibunt, statim redriment, illaque nomina, cum interpositione suae fidei de redemtione pactorum exemplarium, ad me mittat, et de mercede operae suae mecum constituat.

Alterum, quod te rogatum volo, hoc est. Videris enim mihi ea esse humanitate, ut aegre non sis laturus, quod in ipso statim limine nostrae consuetudinis molestias tibi creem. Ad Demosthenem quidem hic satis instructus sum codicum mstorum praesidiis. Verum ad reliquos oratores graecos, minores vulgo dictos, praesidiis prorsus omnibus careo. Quare abs te, mi Mercere, majorem in modum peto atque contendo, ut codices illorum oratorum, qui Parisiis sunt, manuscriptos ad editionem Henrici Stephani conferri ab homine docto et fido cures, eamque collationem, si fieri possit, ante mensem Octobrem proximum futurum ad me mittas. Velim tamen ante omnia de mercede operae certior fieri, quam postulabit is, cuicunque tu hoc in mandatis dabis. Aequa si sit, atque tolerabilis, acquiescam ; sin autem iniquior, satius fuerit totum hoc negotium abrumpi. Ipse enim vides, vir prudentissime, in ista sumtuum immanitate, qui mihi e re mea familiari, non illa splendidissima, in opus tam volumi... (1) faciendi sunt, cautione et parsimonia in redimendis mstoru..... nibus mihi utendum esse. Lysiae et Aeschinis, qui duo sunt..... curiae principes, cum jam Taylorus curaverit codices Parisinos pro se conferri, causae nil video cur denuo conferantur. Caeteros autem, ut Antiphontem, Isaeum, etc. conferri impense velim. Opera ea non admodum erit operosa, minuti cum sint illi rhetores. Haec ferme sunt, quae te, Vir Plurimum Reverendi (sic), percuntari nunc volebam. Tu quaeso hanc sive cupiditatem sive importunitatem hominis tecum inire gratiam volentis, e studio bene de literis graecis merendi natam, aequi bonique consule, nullus dubitans, eum me esse, qui tibi inservire quibuscunque modis potero, sim paratissimus. Scripsi Lipsiae d. 1 febr. 1770.

Mon addresse Reiske, Professeur en Langue Arabe, et Recteur du College de S. Nicolas a Leipzig.

(1) Il y a ici une déchirure mutilant la fin de trois lignes.

2.

Viro Plurimum Reverendo atque Doctissimo Mercero Abbati spd. J. J. Reiske.

Magnam mihi crearunt oblectationem humanissimae Tuae litterae, Mercere, Vir Plurimum Reverende, ita plenae significationum propensae erga me voluntatis, ardentisque studii, ut cum satis mirari tantam caritatis, qua me amplecteris, excellentiam non possim, tum verba non reperiam, quibus eam satis dignis depraedicem. Studebo tamen fide atque diligentia officiorum, si quae tibi unquam praestare potero, Tecum certare, atque cavere, ut meritorum de me tuorum neque parum intelligens, neque immemor habear. Platnerus (1), ex me cum acciperet, sui memoriam animo tuo adhuc inhaerere, vehementer ea re delectabatur ; negabat tamen idem, sibi de via mercium librariarum quicquam ad vos allegandi constare, nisi ea, quae per mercatores, nundinarumque oportunitatem pateat, quae nundinae hac in urbe annuae binae celebrantur, vere atque autumno. Quare abs te, Vir humanissime, majorem in modum peto atque contendo, ut brevem paucorum mensium moram aegre ne feras. Maji sub exitum Strasburgo accipies fasciculum, quo libellos abs Te flagitatos aliaque praeterea opuscula mea concludam. Abilfedae Geographia, pridem a me latine reddita, cum maxime typis excuditur, speroque futurum, ut hanc quoque fasci illi addere liceat. Non prodibit illa quidem seorsim, sed in alio quodam Syntagmate historico-geographico, quod Buschingius, nobilis penes nos geographus, edit sermone vernaculo. Verumtamen cum latina sit illa mea hujus geographiae interpretatio, poterit etiam ab exteris legi. Dabitur etiam opera, ut altero anno, volente deo, in eodem syntagmate Buschingiano, cui titulus est Magazinum historicum, reliqua pars nondum edita Annalium Abilfedae Moslemicorum prodatur. Pecuniae vestratis ad nostratem. auctore Platnero,

(1) Ce doit être le médecin philosophe Ernest P., né à Leipzig le 15 janvier 1744, mort le 12 mai 1818.

qui me docuit, haec est ratio. Ludovicus aureus novus scutatus (vel quod idem est, quatuor argentei frondati, quos nostrates *Laoub Thaler* appellant,) aequipollent sex thaleris germanicis, cum una tertia parte thaleri. Vel, quatuor Ludovici aurei novi aequipollent 25 thaleris cum 8 grossis (quorum grossorum thalerus quisque vicenos quaternos tenet.) Sex itaque illa exemplaria Annalium Abilfedae, quot flagitasti, cum tribus Abil Walidi, constabunt 22 fere livris francicis. Quem nuper ad te misi, mi Mercere, indiculum opusculorum a me editorum, in eo consignaveram ea tantummodo, quae sumtu et periculo meo excudi curavi, ideoque mei juris sunt. Alii alii (alia) redemerunt aere suo excudenda, quorum recensum locupletiorem dabit enarratio rerum a me in literis gestarum, paulo post in Harlesii vitis Philologorum proditura, non a me, sed a familiari quodam meo, Professore Lipsiensi, conscripta (1). Invenies illa quoque recensita pleraque omnia in Hambergeri lexico virorum doctorum nunc superstitum, si libri hujus Tibi copia est. Mihi quidem pleraque memoria effluxerunt, neque nunc vacat memoria repetere. Sed operam dabo, ut cum prodierit illa meae vitae in literis actae enarratio, exemplum ejus ad Te deferatur. Latina enim est. Sueco, quem ad me laudas, Biörnsthällo, V. C., rogo te, Mercere, humanissime, ut nomine meo gratias quam amplissimas agas de officio, quo meam in gratiam ultro recepit se defuncturum (2). Quo officio, si praestitum dederit, quid poterit mihi jucundius, quid exoptatius accidere? Ego vero illi non solummodo exemplum totius operis, quod cum Demosthene minores quoque graecos oratores complectetur, octo vel et decem voluminibus, promitto daturum, sed etiam, si qua alia in re studiis ejus inservire potero, libenter et bona

(1) Il s'agit de sa biographie par Eccius c.-à-d. J. G. Eck, qui, en effet, ne tarda pas à paraître dans Harles, *de vitis philologorum*, Bremae, 1772, tome 4, p. 191-214. (Reproduite dans Frotscher, *Eloquentium virorum narrationes*, etc. Lips. 1826, 1, 1-26).

(2) B. doit avoir promis de faire des collations. Mais, comme Reiske ne parle pas de lui dans les préfaces de l'édition des *Oratores graeci*, il ne semble pas qu'il ait tenu parole ; peut-être à cause de son départ pour Rome, qui eut lieu bientôt après.

fide operam navaturum. Per mihi gratum est, mi Mercere, quod hominem natione Suecum mihi conciliaveris, cujus mihi nunc magnus usus est, in negotio, quod ex animi mei sententia confici, magni mea refert. Causa haec est. Laurentius Normannus, Professor quondam linguae graecae Upsaliensis, vir graece doctissimus, in schedis reliquit ineditos commentarios a se conscriptos in decem oratores graecos minores ; quos si per Suecum tuum nanciscerer, vellem editioni meae, decus ingens allaturos, addere. Age, quaeso, mi Mercere, manda negotium hoc Biörnsthällo tuo, ut per amicos, quos domi habet, inquirat, sintne adhuc illi Normanni commentarii in X oratores graecos superstites, et, ubi superesse compererit, copiam eorum mihi impetret. In Suecia familiarem habeo neminem. Alias molestiam ei nullam super hac re crearem. Ad Demosthenem meum redeo, cujus exempla duo, alterum Tibi consecratum, alterum Biörnsthällo, brevi post cum reliquis accipies (1). Carceres enim mordet primum volumen. Cui quas adhibui chartas, earum tenuitatem et immunditiem tu vituperas. Id quod vehementer miror. Nostrates enim vero, chartis sordidioribus assueti, chartas Demostheni excudendo a me adhibitas collaudant. Et profecto meliores terrae nostrae non ferunt. Praeterea dabo bibliopego negotium, ut exemplaria ad exteros transitura, aqua mergat glutine inspissata, qua aqua nostrates durare atque solidare chartas solent, ut atramentum et calamum ferant. Adde, quod exemplaria numero pauca chartis excudi fortioribus atque grandioribus curaverim ; cujus generis si quid flagitabis mature quaeso significa. Menda typographica in opere tam grandi, et graeco, caveri posse difficillime, ipse tute, qua es aequitate, intelliges, ubi cogites, opus graecum a typothetis excudi, graecarum literarum ignarissimis, per hyemem, ubi chartae, a prelo musteae, a plumbo sordidisque typothetarum manibus atratae, ad lucernam, aut diebus caliginosis, a me emendandae sint, qui oculis utar admodum

(1) Ce sont les deux exemplaires dont il est question dans la préface du tome 3 des *Oratores graeci*, p. XL.

hebetatis (1). Confido tamen, quae mendae in Dem. irrepserunt, et paucas numero rarasque esse, et legenti cuique deprehensu atque emendatu faciles, ut sunt illae duae a Te annotatae συμφέρειν et εἷς. Nam alterum illud par, quod tu in vitiis habes, bene habet et consulto sic constitui. (2) Nescio an tu exemplo Wolfii utaris, ego vero Morellianum sequor. Sed certius atque rectius judicabis cum ipsum opus videbis ; quod ut Tibi satisfaciat cum opto, tum ut commendatione tua Parisiis atque in Francia secundes, etiam atque etiam Te rogo atque obsecro. Viris doctis qui penes vos sunt mei studiosi, ubi locus dabitur, studium eorum meum significa, nominatim Desguignio, cujus Historia Hunnorum, opus immortale, merito suo magni facio (3). Ita bene vale, Mercere, vir Plurimum Reverende, et me amare perge. Scripsi Lipsiae d. 22 Martij 1770.

3.

Viro Plurimum Reverendo Abbati Mercerio spd. JJ. Reiske.

Post literas, quatuordecim abhinc diebus ad te scriptas, Abbas summe Reverende, et in fascem librorum conjectas, quem Strasburgo intra paucos dies accipies, nihil est quod te nunc hac literarum brevitate velim , praeter hoc unum, ut literas his inclusas Schnurrero reddas, cum te conveniet. Id quod nisi jam fecit, proxime faciet. Ipse enim in literis, quas ad me Londino novissimas dedit, auctor mihi fuit, ut ad te mitterem, si quid literarum ad se dare vellem. Nam sub Junii initium se Anglia relicta ad vos esse transiturum. Familiariter eo per menses aliquot usus sum, cum Lipsiae ageret, hospitioque meo uteretur. Literis orientalibus deditus est. A vobis in patriam redibit, Tubingam, ubi cathedra professoria ei destinata est (4). Si quid habes, Vir Plurimum Reverende,

(1) Dans la préface du troisième volume des *Oratores graeci*, p. XXXIII, Reiske parle aussi des *chartas a prelo madidas*.

(2) P 271, 13 et 25.

(3) Reiske parle aussi de Desguignes dans une lettre à Lessing, du 13 février 1773. (Voir Gotth. Ephr. Lessings Werke, XXVIII. Carlsruhe, 1825, p. 350).

(4) Reiske parle de Schnurrer (*Lebensb.* p. 133) avec une vive amitié. Schnurrer

quod per eum ad me curatum velis. manda. Sedulam et fidelem operam navabit. Bene vale, et fac ut resciam, num fascis Strasburgo ad te recte perlatus sit. Scripsi Lipsiae d. 10 Junii 1770.

A la première page de la première lettre, Mercier a inscrit qu'il a répondu le 5 mars; à la fin de la deuxième se trouve cette note : *Lectae Parisiis 4 aprilis*. Mercier n'y a donc pas répondu. En outre, il résulte du texte même de la troisième, dont la date est le 10 juin et non le 1, si j'ai bien lu, qu'elle a été précédée d'une lettre écrite pendant le mois de mai ; de cette dernière, il n'y a pas de trace dans le volume de Mercier.

Il semble bien que Mercier n'a plus écrit à Reiske, probablement parce qu'il ne pouvait donner suite à ses demandes. Quant à celle qu'il faisait adresser à Björnstahl relativement aux manuscrits de Normann (2e lettre), elle ne doit pas avoir abouti non plus, vu le silence de Reiske à ce sujet dans ses préfaces des *Oratores graeci*.

La raison, c'est peut-être qu'il y avait à faire des frais que Björnstahl n'aura pas pu prendre à sa charge. C'est du moins l'idée que suggère un passage d'une lettre écrite par lui de Rome à Mercier le 3 avril 1771 et publiée dans le tome 4 du *Bulletin du Bibliophile Belge*, p. 397 et suivantes. « J'ai, dit Björnstahl, reçu la lettre de M. Reiske : il demande des variantes des Mss. grecs du Vatican et mille choses ; et ainsi, M. Dumay, ce juif converti à Paris, qui écrit contre M. Kennicott, m'a écrit et demandé des variantes des Mss. hébraïques. Ces messieurs ne savent pas que Cicéron appelle l'argent *nervus rerum gerendarum*. Ici personne se soucie de faire un iota sans une récompense sûre. » (p. 401.)

aimait aussi beaucoup Reiske. Voir son autobiographie, p. 13, dans SCHNURRER, *Orationum academicarum... delectus... edidit... Paulus... Tubingae*, 1828.

Bien que Schnurrer ait visité la bibliotheque de Ste Geneviève, il ne dit rien de Mercier, qu'il doit avoir vu à cette occasion. (*Ibidem*, p. 16.)

II.

M. R. Förster n'a pas seulement écrit l'excellente biographie que nous avons louée plus haut : il promet aussi de reprendre le sujet et de le traiter encore plus en détail. Il est fort à désirer que ce projet se réalise ; nul, en effet, ne nous semble mieux qualifié pour donner au monde savant une biographie digne de l'homme extraordinaire qu'il s'agit de faire connaître définitivement (1).

Pour faciliter cette tâche, qu'il convient de lui laisser, il serait à désirer que tous ceux qui ont des notes sur Reiske les missent à sa disposition. C'est pour prendre, à ce labeur, une modeste part, que nous consignons ici quelques observations, dont les lecteurs du *Muséon* voudront bien excuser l'aridité.

*
* *

Il y aurait lieu tout d'abord d'étudier le beau travail que l'illustre de Sacy a consacré à Reiske dans le 37e volume de la 1re édition de la *Biographie universelle* de Michaud (p. 293-306) et qui a été réimprimé sans changement dans la seconde édition. Il y a là des jugements d'un savant d'une compétence tout à fait exceptionnelle et une appréciation qu'il est intéressant de reproduire :

« Les programmes et autres petits ouvrages de Reiske, dit de Sacy, p. 305, ceux surtout qui appartiennent à la littérature orientale, sont devenus très rares ; et il est surprenant que jusqu'ici personne, en Allemagne, n'ait songé à les réunir en un ou deux volumes. Un pareil recueil serait bien reçu du public, aujourd'hui surtout (1824) qu'on cultive avec plus de zèle les langues et la littérature de l'Orient. On ne doit point craindre d'affirmer que Reiske a été, de tous les orientalistes de son temps, celui qui a le mieux connu la langue et la litté-

(1) M. Förster a déjà donné un commencement d'exécution à sa promesse en publiant en 1891 un article sur Reiske et Frédéric le Grand dans la *Deutsche Revue* de juin, p. 354-367.

rature arabes. Quant à ses travaux critiques relatifs aux auteurs grecs, nous renverrons les lecteurs qui désireront connaître l'opinion des savants à ce sujet, à ce qu'en a dit, à l'occasion de ses conjectures sur Plutarque, le célèbre Wyttenbach, dans sa *Bibliotheca critica*, part. XI, p. 38, et dans la préface de son édition des Œuvres morales de Plutarque, p. CCXXVIII et suiv. Ruhnkenius a dépassé toutes les bornes de l'équité et de la modération en parlant de Reiske dans une lettre à Ernesti, du 27 décembre 1753 ... Klotz lui a rendu plus de justice. (Voir *Acta litter.*, tome II, p. 292 et 343 ; tome VI, p. 453). On peut aussi consulter ce qu'en a dit Larcher, dans la préface qu'il a mise à la tête de sa traduction du roman de Chariton. »

Donnons deux autres témoignages encore.

Fraehn, dans sa jeunesse, a montré un véritable enthousiasme pour Reiske « Ibi (Hafniae), dit-il, si essem, litterulis meis posthabitis, in sola cura edendi quidquid a viro b. studiose collectum est totam meam vitam impenderem. (*De arabicorum etiam auctorum libris vulgatis crisi poscentibus emaculari*... Casan. 1815, p. XI).

D'autre part, Th. Benfey lui rend un magnifique hommage dans la *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland*... *München*... 1869, p. 259-260.

De Sacy, Fraehn, Benfey, voilà des hommes dont il est glorieux d'avoir mérité, à juste titre, les suffrages.

* * *

M. Förster n'a pas pu se procurer un article intitulé *Duval en Reiske*; nous avons été plus heureux, grâce à l'extrême obligeance de M. le Bibliothécaire de l'Université de Groningue.

Ce petit travail anonyme se trouve aux pages 51-59 d'un recueil intitulé comme suit : *Vindicat atque polit. Mengelingen door de Groninger Studenten. Te Groningen, bij Joannes Römelingh.* 1816. In-8 de (6), 188 et (4) pages.

Son but est de montrer, par les exemples de deux savants,

Duval (1) et Reiske, ce que peuvent la volonté et le travail : c'est, comme le dit le sous-titre, *een voorbeeld ter navolging.*

Inutile de parler de ce qui concerne Duval (p. 52-54.) Quant à Reiske (p. 54-58), l'auteur inconnu ne donne qu'un très court abrégé de sa vie et ne cite d'autre source que le *Lebensbeschreibung.*

Le ton de l'article est d'ailleurs très bienveillant, malgré les difficultés que Reiske a eues avec les savants hollandais. On reconnaît en lui l'un des plus grands arabisants de son époque, rivalisant avec Schultens dans cette branche (p. 58).

Si insignifiant que soit le travail en question, il contient cependant un passage — mais c'est le seul — qui présente de l'intérêt. Le voici textuellement :

« Een beroemd Hoogleeraar dezer Hoogeschool heeft mij verzekerd, van eenen van Reiskes medestudenten gehoord te hebben, dat zijn huisraad alleen bestond in eene tafel, een bank, en eenige boeken ; dat hij, daar hij zich bijna in geen gezelschap konde en durfde vertoonen, uithoofde van zijn armoedig voorkomen, dikwijls des avonds in het donker uitging om zich eenig slecht vleesch, melk, en andere levensmiddelen aanteschaffen, ten einde niet van honger omtekomen. » (p. 57).

Ce témoignage sur la misère de Reiske mérite d'être retenu.

Quant au professeur qui en est le garant, il y a peut-être moyen de deviner son nom. La publication des étudiants de Groningue contient des vers en l'honneur de trois maîtres : le théologien A. Ypeij (p. 93), le médecin Bakker (p. 147-150) et l'orientaliste H. Muntinghe, élève de Schroeder (p. 181). Ce sont donc là les patrons de ces jeunes gens. Et il nous semble tout naturel d'admettre qu'ils ont été renseignés par Muntinghe, auquel ses études spéciales devaient inspirer de l'intérêt pour l'un des plus grands maîtres de l'orientalisme et que ses relations mettaient sans doute à même d'être bien informé.

* * *

(1) Il s'agit de Valentin Jameray Duval, né en 1695 et mort le 3 septembre 1775.

Il serait nécessaire de dresser la liste complète et définitive de tous les écrits de Reiske et, pour cela, il faudrait les examiner sans se contenter de copier les bibliographies. Il conviendrait aussi de rechercher tous les comptes-rendus qui s'y rapportent. L'*Onomasticon* de Saxius, Utrecht, 1788, 6, p. 541-545 en indique déjà un certain nombre. Voici ceux que le hasard de nos lectures nous permet d'y ajouter :

Journal des Sçavans, édit. d'Amsterdam. 153, 262-265. — 161, 122. — 169, 487-490. — 1754, septembre, 400-401. — 1770, 48, 171-173 — 1771, 53, 291-305. — 1773, 64, 397-400.

Annales literarii de Henke, Bruns et Gunther. 1784, 2, 238-239. — 1785, 1, 118-121.

Acta litteraria de Klotz. 6, 446-462. — 7, 214-227.

Biblioth. philolog. de Volborth. 2, 255-257.

Bibl. critica 1, 3, 99-101. — 3, 2, 76-102.

Neue philol. Bibl. de Volborth. 3, 231-242.

Philolog. Bibliothek de Walch. 1, 2, 38-48. — 1, 5, 217-228. — 1, 6, 352-372. — 1, 8, 440-454. — 2, 551-562. — 3, 481-507.

A. Th. Hartmann, Oluf Gerhard Tychsen oder Wanderungen.., Bremen... 1820, 2, 2, 54-58.

Quant à son livre : *Primae lineae historiae regnorum arabicorum* publié en 1847 par Wüstenfeld, il a fait l'objet des comptes-rendus suivants : *Zeit. d. deut. morg. Gesel.*, 1, 369-370 et 2, 477. — *Gött. gel. Anz.*, 1847, 1651-1655. — *Zeit. f. geschichtswissenschaft* (de Boeckh, J. W. Grimm, Pertz et Ranke) 8, 281-282. — *Journ. asiat.*, 1848, 2, 100.

Il est étonnant que l'article d'Ant. Theod. Hartmann, relatif au manuscrit, (*Leipz. Lit. Zeit.*, 1822, 1985-1992) ait, jusqu'à présent, échappé à l'attention.

* * *

Les biographies de Reiske ont aussi fait l'objet de différents comptes-rendus.

Eckius. *Acta litter.*, 7, 293-298.

MORUS. *Heidelb. Jahrb.* 1827, 831.

Traduction partielle dans ALEX. NOVENT, *Sujets variés traduits des meilleurs auteurs latins modernes ou thèmes... Gand...* 1855, p. 76-82.

AUTOBIOGRAPHIE. Prospectus dans *Nova bibl. philol.* de Volborth, 1, 190-191.

C. R. *Bibl. critica*, 2, 4, 140-142.

Ann. liter., 1782, 2, 190-191. — 1783, 2, 321-326.

* * *

Il y a à relever de nombreux passages d'auteurs où Reiske est cité et apprécié.

Bibl. critica, 1, 2, 77-112, *passim.* — 1, 7, 374-376. — 2, 1, 124-125 et 125. — 2, 2, 129.

Mag. encyclop., 4, 1, 85 et 8, 1, 219.

DIEZ, *Denkwürdigkeiten von Asiën*, 2, 504-505.

WAHL, *Allgemeine Geschichte der morgenländischen Sprachen und Litteratur*, 439 et 443.

J. D. MICHAELIS... *Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefasst...* 1793, 9-10.

Le *Biographisch Woordenboek der Nederlanden* de A. J. VAN DER AA, 16, 223-226, donne aussi (p. 226) de nombreuses références. Cette biographie lui est assez hostile et va trop loin quand elle dit que Reiske calomniait ou méprisait d'autres « *die hem toch verreweg over het hoofd konden zien* ».

Il y a aussi beaucoup à prendre dans la *Bibliotheca arabica* de SCHNURRER. Voir au mot Reiske, p. C de ma *Bibliographie des ouvrages arabes...* Liège... 1892.

* * *

Le catalogue de sa bibliothèque a été publié sous le titre de *Catalogus Bibliothecae J. J. Reiskii. Lips.* 1775.

* * *

Aux élèves de Reiske que cite M. Förster, p. 134, il faut ajouter Kruger. Voir *Lebensb.*, p. 126 et *Cat. cod. arabicorum bib. acad. Lugduno-Batavae. Edit. secunda auctoribus* M. J. DE GOEJE *et* M. TH. HOUTSMA. I, 217, n° 388.

* * *

Enfin, le biographe devrait peut-être signaler les nombreuses et étonnantes ressemblances que présentent la vie de Reiske et celle de Lagarde : il n'y a pas jusqu'au dévouement admirable d'une veuve qui ne se retrouve dans les deux cas (1).

VICTOR CHAUVIN.

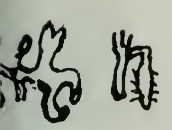
(1) *Paul de Lagarde. Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt von* ANNA DE LAGARDE. Als Handschrift gedruckt Göttingen 1894. Druck der Univ. — Buchdruckerei von W. Fr. Kaestner. In-8 de (2), 189 et (1) pages, avec portrait.

L'ILE DE PAQUES

ET SES MONUMENTS GRAPHIQUES

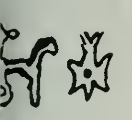
(Suite.)

Nous continuons la reproduction de la tablette dont nous avons donné le commencement dans la livraison précédente, ainsi que du texte explicatif que Metoro chantait devant Mgr Tepano Janssen. Moins encore que dans les premières lignes on trouvera dans ces phrases et dans ces signes une écriture idéographique et des mots représentés par les figures.



Ka noho te tagata a rae — Sont assis ces hommes vis-à-vis..

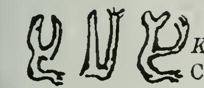
Mai tae hua ia — Il atteint un fruit.



Te ariki noho (ki) te toki — Le roi assis avec sa hache.

Ka mai hoki i te ahi — Prendre ici aussi du feu.

Ati mai ite kavaha — Venant avec du gingembre.



Ko te tagata — Ces hommes

kua moe — dorment

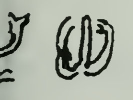
ki te tongatu... — tournés vers le sud...

hoki — près

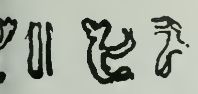


i hago o huki... — de la broche, à côté

Koei (10) *te ihe* — près des poissons



Ko te tagata kua noho ki vai tagi rua — Ceux-ci sont assis près des deux eaux murmurantes.

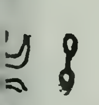


Koia kua noho ki te henua.... — Aussi assis sur la terre

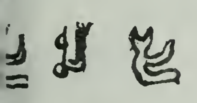
ki te tauuru (11) — vers l'est

Ko te tagata kua noho ki te henua..... — Hommes assis par terre

Ki tona akaaga — Sur leur natte

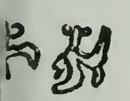


E tagata e rae kua hoko ki to vare (12). — Hommes là-devant trafiquant dans leur maison



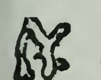
Kua rere te tagata ki te mata ote rima — Accourus ces hommes avec les pierres précieuses dans leurs mains (13)

e ka hoho — et tra-



ki te pepe — fiquent sur leurs siéges.

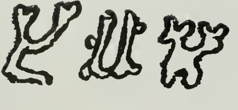
E tagata oho ki to ona mea mai tae hoi — Cet homme se dresse vers son objet ; il va au loin



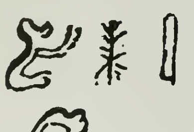
Ki te henua. — sur la terre.

Kua pivari (14) *koia ki to tama.* — Il se courbe aussi vers son enfant.

E ko manu huki ki te toki — Oiseau embroché à la pique.



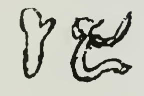
Te tagata kua noho kua rama hi to pua. *Waha e rua mai tae*
Homme assis, tient une torche d'un faiseau. (Homme) A 2 bouches arriv



E noho ko te tangata *tun i te kihikihi i te henua*
L'homme assis à côté de la mousse (15) sur la terre,



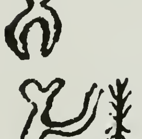
Kua moe *kua hakarao* *ki tono tamaîti*
Couché s'inclinant vers son enfant



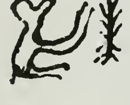
Kua huki ko te manu utu huki a runga o te
Oiseau s'élançant et revenant sur la tête de



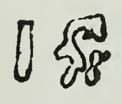
tagata ; *maitae rere i te toki*
l'homme ; il revient précipitamment vers la hache



Kua tupu kote pua. *Kua tuu ko te vaera.*
Fleur devenue grande. (16) Queue d'oiseau dégagée



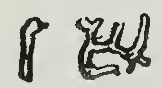
Kua noho ki to kihikihi
(Homme) assis près de la mousse.



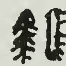
Ko koue i te henua. *Kua moe ki tona tamaiti*
Pieu sur la terre (homme) couché près de son enfant



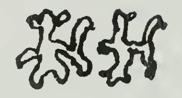
E manu ngutu huki a runga,
Oiseau le bec levé la pointe en l'air



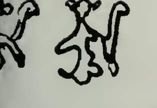
Kua rere ki te toki. *E tagata haka hunu*
S'est jeté sur sa hache. Homme qui se tatoue les pieds (17).



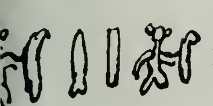
Kua tupu te kihikihi i te henua
Plante grandie hors de la terre



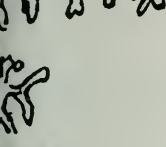
Tae ai ihe tagata hakakai kai toki
Homme travaillant avec son fer un poisson pris



Tae ai ihe tagata tua tino o hiti
Homme cuisant un poisson ; retournant la tranche (18)



Kua kake kote kahi te henua — *E tagata tere hoki*
Eglefin montant dressé sur la terre — Homme jetant (19) une hache.

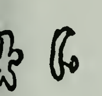


E tagata mau toki iti
Homme portant une petite hache.

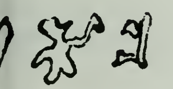
Kua ua ki te henua.
Il a plu sur la terre.



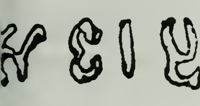
E tagata rere ki te toki — *Tae ai iho tagata tere toki*
Homme courant avec une hache. — Un homme s'abaissant ; lance agitée



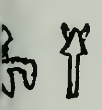
E tae ai ihe tagata — *Rere toki*
Homme qui cherche à atteindre une hache. — Hache vibrante



Kua hui ko te nuku — *Kua tere ko te toki ki te henua*
Une multitude assemblée — Pousser en avant la lance sur la terre



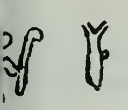
Kua tere toki ki te viriga o tona henua — *Ko te tararu*
Homme qui a avancé sa lance, sur l'enceinte de sa terre. — Pantalons (20)



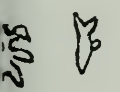
Ko te matua kua noho ki tona nohoga ite ragi
Père assis sur son siége au ciel.



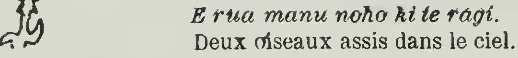
Kua tere te toki iruga o te manu.
A lancé sa pique au-dessus de l'oiseau.

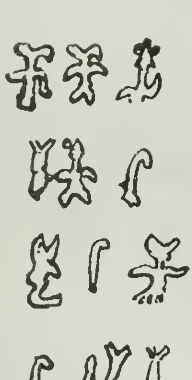


Kua tere koia (21) *te toki iruga o te toa*
A lancé aussi sa pique sur la tige.



E ko te manu kua oho ki te toa.
L'oiseau qui s'est élevé de la tige.





E rua manu noho ki te ragi.
Deux oiseaux assis dans le ciel.

Koia kua topa te kovare — *Ka rere te toki*
(femme) elle a cuit la crêpe. — La pique dressée

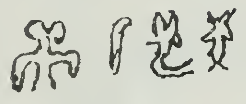
I te atua nago — *Rere te toki* — *Rere ki uta*
vers le requin sacré — Pique dressée — (homme) courant sur terre (22)

e ko te toki — *kua oho ki te ravarava* — *Kua hua ia ki te mea*
pique, hache — soulevée sur un géophile. — Dressé sur un objet

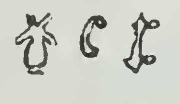
E tagata rima e tahi. — *Kua noho ia ki te henua.*
homme à une main — Homme qui est assis sur la terre.



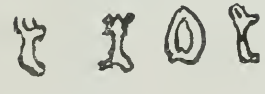
Mai tae atu ki te toga vaha. — *Kua huri te hatu*
Il vient contre un poteau brisé (23) — renversé



oho te manu rere. Toki. Kia atua mago — *Ka tutu te ni*
Oiseau parti et volant. Pique. Le requin sacré. Baguettes divinatoires d

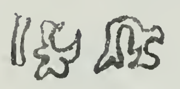


E niu tapatuu — *ko te pa kua pa* — *ki te nuhu*
Baguette posée en couche. Barricade bien arrangée pour l'assemblée



Ko te rima — *Kua noho ki te ragi* — *Kua o ki te pure* — *Kua oho*
La main. Assis dans le ciel. Venu à la cérémonie du tabou. Mai

Kite hare pure — *Kua tomo te pure ki te*
pour le temple de cérémonie du tabou — Le tabou accompli dans le



Ko te tagata kua hiti ki te purega. — *Ko... kua noi aruarua*
Homme levés pour la prière. — Hommes agenouillés deux à de

(1) Probablement l'Ile de Pâques sur laquelle ce chef vint s'établir et celle qu'il avait quittée avec sa colonie. C'étaient les deux mondes pour lui.

(2) Causatif de *noho* s'asseoir.

(3) *Atu* = *Ab* ; *mai* est « vers ».

(4) Manss. *koe* qui n'a pas de sens. *Koa* est une affirmative explitive. *Era* est démonstratif plur. *e*.... *e* une exclamation.

(5) Pinornis.

(6) Ou un lieu de plaisance.

(7) Prop. « coin, lieu retiré ».

(8) Le être percé arrive au moa.

(9) J. traduit « hibiscus ». Mais le pronom *ca* montre qu'il y a ici un verbe.

(10) Pour *kei*.

(11) Lire *Tauru*.

(12) Corrigé de *Ou*.

(13) Ou : avec les mains pleines. Cfr. *ki te pu* bouteilles pleines.

(14) Corrigé de *wari*.

(15) Al. cigale.

(16) La figure correspondante manque sur la tablette.

(17) Traduit sur la foi de Mgr J. Je traduirais : qui travaille une corde, la tisse.

(18) L'autre côté de la tranche.

(19) Lire probablement *rere kite toki*, courant avec une hache ; comme plus loin ou *tere te toki* avancer sa lance, sa hache.

(20) J. lit. *taratu* et traduit « pignon » ce qui est bien peu probable.

(21) Corrigé de *koe e*.

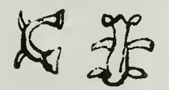
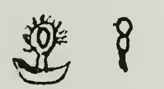
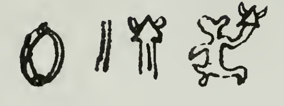
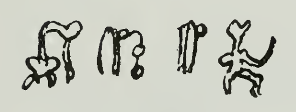
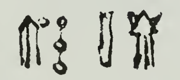
(22) Terre opposée à mer. *Henua* est la terre entière, le globe.

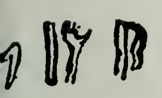
(23) Ou tonga waho vers le sud-est.

(24) Ou réunis.

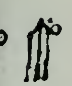
Tablette Tahoua (1)

(faite d'une rame de canot).

	Te Goea La voie lactée.	*Rutua te pahu* Tambour dont on bat	*rutua te maeva* (1) (cymbale) battue
	Atua atahua Dieu beau.	*Atua atorei* Dieu avec son rei.	*Tuu te rei hemoa* Tenant le rei il est passé.
	Io ko te vai Cette eau courante.	*Ko te mai taki* Ce qui est bon.	*Kote maharoga* La merveille (le soleil)
	He tuu e roia Racine dressée	*E ragi huaki* le ciel découvert	*E waha* la bouche
	*Ko te rei oho ia mai* Un rei dressé tourné vers (qui regarde)		*E honu paka* Une écaille de tortue
	*E kana ia.* C'est un cana.	*Kana rei ia* (2) Un *kana* fait en *rei*	*E hebeu ia* (3) c'est un
	*E pure ia* (4), C'est la prière.	*Ka tua i te ragi* Il pleut du ciel	*E ragi mau ia* Le ciel porte
	*E ruku te manu* Oiseau plongeant	*ki te ika* sur le poisson	*Motoi no te ariki* séparé de son chef
	*Nuku whaka pire te ika* (5) Poissons nombreux bien ensemble.		*E hautiu ika mo te ragi* Poisson tombé (?) du ciel



Mo te manu	*Rima oho*	*E paia mamaketu*
pour l'oiseau	main levée	Un bois bien travaillé



Mo te manu ariga no a raro.	*E hau tea*
De l'oiseau courbé vers le bas	une tige blanche

E kai vaha	*Kite ragi*	*E ariki taruru*
bouche mangeant	Au ciel	Chef qui tient et



ia ki te ika	*Mo hagai o te ariki*
secoue contre le poisson.	Mis en face du chef

(1) Terme inconnu. Mgr J. écrit en dessous de la figure « gens (récitez la prière) mais à la phrase précédente il traduit *rutua te pahu* « gens battez le tambour » Il n'y a rien de sa traduction dans le texte.

(2) Le *cana* est un crustacé dont on fait un ornement de cou que l'on appelle *rei*. Les femmes surtout le portent.

(3) M. J. sous la figure ; « cent pieds de mer ».

(4) J. « porcelaine ».

(5) Corrigé de *aha*.

NOTE DE LA PAGE 20.

(1) Du nom du graveur ; aussi *miro* du nom du bois dont elle est faite et que Mgr J. dit être la *Mimosa* ?

(2) Deux signes antérieurs désignant la terre et une tortue, n'ont pas de correspondant dans le texte.

(3) Mgr J. traduit « Dieu fardé ». Mais il est évident que les figures correspondantes au mot atua n'ont rien d'une image de Dieu. Atua est ici adjectif « sacré ». *Rerorero* ne se trouve dans aucun dictionnaire ; ce pourrait être *revareva* « filet de cotonnier ».

(4) J. a simplement « cocotier » ce qui ne répond à rien.

(5) J. « Homme bouche rouge ».

(6) « Main repoussée, est un idiotisme désignant un « amoureux refusé ».

Tablette Masuari (1).

(2) *E tupu kiroto o te hau tea* Un bourgeon sorti du milieu d'un hibiseus blanc	*Ki te henua* Sur terre	
Te maro. Plume.	*Rutua te pahu.* Tambou battu	*Atua revorevo* (3) Filet de cocotier sacré
Atua hiko ura ; Id. brillant brun	*hiko tea* id. blanc.	*Ka higa te ao* frotte le bois pour
avoir du feu.	*Ko te henua* La terre	*ma te hoi ata,* avec un fruit odorant,
Manu rere Oiseau volant.	*Kua rere ga manu* Il vole l'oiseau	*ki te ragi* dans le ciel
E aha te nuku e rua. Que sont ces deux troupes.	*Koia kua huki,* Il s'agite violemment,	
E niu tu (4). Bois de divination debout.	*Te ariki ka hua ra tona rima* Le chef lève là sa main	
Koia kua iri irunga o te rima. Il suspend ainsi de dessus sa main.	*E o te vaha ma* (5) De ce shelfish blanc.	
Manu moe ra ki te mata Oiseau dormant sur sa face	*e nirku mata.* qui étend les yeux	
E nuku mate. gens tués.	*Hoea ko te rima* Repoussée cette main (6)	*Kua oo ki te vai.* jour paraissant au
dessus de l'eau.	*Ma te ua* Par la pluie.	

(A continuer)

C. de Harlez.

LA KABBALE

(Suite.)

LA PÈCHE MIRACULEUSE.

Récit.

I.

Au 21e et dernier chapitre de son Evangile, Saint Jean, l'Initié chrétien par excellence, raconte la troisième Apparition de Jésus ressuscité, au bord du lac de Tibériade.

Ils étaient 7 disciples, Simon Képha à leur tête ; ils allèrent pêcher la nuit, sans prendre de poisson. Le matin venu, Jésus leur demande, sur le rivage, sans qu'ils le reconnaissent, s'ils n'ont rien à manger : « Non ! — Jetez le filet à droite de la barque. » Ils le jettent, et peuvent à peine le tirer, tant il est plein de poissons. Jean dit à Képha : « C'est le Seigneur. » Képha se jette à l'eau, et les autres, conduisant la barque, traînent le filet, plein de poissons, car ils n'étaient éloignés du rivage que d'environ 200 coudées. A terre, ils virent des charbons allumés, du poisson dessus et du pain. Jésus dit : « Apportez de vos poissons. » Képha entra dans la barque, et tira sur la grève le filet, plein de 153 gros poissons, sans que le filet se rompit. Jésus dit : « Venez et déjeunez. » Personne ne lui demanda : Qui êtes-vous ? ils le savaient bien. Jésus s'approcha, prit du pain, leur en donna, et du poisson également. C'est à la suite de cette scène initiatoire que Képha fait sa triple profession d'amour, reçoit la mission de paître les

trois degrés de chrétiens : les agnelets, les agneaux, les brebis et apprend qu'il sera crucifié lui aussi ; puis, que Jean reçoit l'assurance de vivre, non pas toujours, mais jusqu'à la Venue apocalyptique de Jésus, à Patmos, pour lui faire décrire la grande prophétie des destins de l'Eglise chrétienne. C'est donc un récit important.

— Pour expliquer ce récit, nous construisons une figure, un Sceau. Cette figure représente un *Abakos*, c.-à-d. une table de compte couverte de *poussière*, ABQ = 103 = OGL, un veau, un char roulant. Le chiffre et le nom sont identiques, car nombre, σPR = 340 = ШM nom. Chiffres et lettres, nombres et noms, sur l'Abaque sacré, changent circulairement de place par le calcul symbolique, en formant une orbite où se déroulent idées et doctrines. Le char vitulaire 103 + 1 = 104 = 4 + 26 IEFE, le quadruple Jahwéh, le Dieu universel.

Or le char roulant sur la Poussière, c.-à-d. 103 × 2 = 206, DBR, d'un côté *Dâbâr*, parole, raison, rapport des choses, qui, d'autre côté, par l'abus adultérin devient *Déber*, une peste, ou *Bârâd*, une grêle de maux. — L'adultère est matériel ou spirituel, doctrinal. On lapide l'adultère, on lui fait aussi avaler de la *poussière* du pavé du Temple jetée dans l'eau : Poussière OPR = 350 = ШN, dent = QRN corne, rayon = ШKL intelligence. Ce pavé orné de lignes s'appelle qoqo = 340, nombre-nom. C'est pourquoi Jésus, ou mieux Iêschou, IШFO, termine l'affaire de la femme adultère, en traçant du doigt, ASBO 163 + E 5 = 168, des signes d'écriture sur la poussière du Temple : EIKL = 65 = ADNI, Adonaï = Eσ, tais-toi, indiquant ainsi, symboliquement, que la tradition orale purement humaine, des Scribes et des Pharisiens, avait dépassé le but : établir une haie, un rempart à la Torah, et qu'elle constituait un joug nuisible et trop pesant. « Que celui de vous qui est sans péché (analogue), lui jette la première pierre », ABN = 53 = GN, jardin, pour l'extirper du jardin doctrinal des plantes. C'est devant cette leçon, bien comprise, que tous les accusateurs de la femme, en commençant par les Zekênim, les Anciens, finissent par s'en aller, sans l'avoir condamnée.

Aussi Jésus se contente-t-il de la renvoyer en lui disant : « Ni moi non plus, je ne te condamne, va ; et ne pèche plus. »

Or la poussière du Temple 350 + 65 = 415 = EMШKN, le Sanctuaire = EQDFШ, le Saint, c.-à-d. le Serviteur du Roi, NOR 320 + EMLK 95 = 415. Ce Serviteur, c'est l'Initié qui sait : HNFK 84 + IDO 84 = 168 = 7 × 24, c.-à-d. encore la Poussière du Temple : 103 + 65 = 168. Ajoutez à 168 les 22 lettres-chiffres dont abuse la fausse tradition doctrinale, vous obtenez 190 = SQL, lapider, châtiment d'autant plus mérité que l'église adultère, Noépheth, NAPT = 531, qui + 1 = 532, c.-à-d. est l'antipode de IШFO développé, 532. — Signalons, en passant, un rapport intéressant. HNFK = 84, Khanok, auquel correspondent les 7 périodes de 24 heures symboliques = 168 h = 84 × 2, est précisément le 7e Père ou Roi antédiluvien. Il vit 7 fois 52 semaines cosmiques = 364, qui + 1 = 365 ans périodes ; alors il est enlevé, et ne parait plus. Pourquoi ? Car à ce moment le corps de l'Initié se trouve associé à l'initiation de l'âme ; il est enfin parvenu au cycle pascal 532. En effet, 365 + GP 83, le corps + HNFK 84 = 532 ; et même au nombre 888, car alors *Regnipor* parfait, serviteur, NOR 320 + 496 MLKFT, du Royaume des Elus, il déchire le nuage OB = 72 = HσD, bénignité, et trouve la réalité symbolisée par 888.

Explication.

Ils étaient 7 disciples, et il s'agit de poisson, DG = 7 ; c'est donc le Sceau carré de 7, qui nous donnera l'explication du symbolisme employé.

Ecrivons, de droite à gauche, la série naturelle du carré de 7, nous tissons le filet ou carrelet symbolique avec ses mailles, ses lettres chiffrées. C'est le Sceau de l'Intelligence ou Esprit Saint, en haut, et de l'Eglise ou Royaume, en bas. Il conduit à la 50e année, au Jubilé ou Sabbat des Sabbats.

Filet ou Sceau du Pêcheur.

175

7	6	5	4	3	2	1	\ 175
14	13	12	11	10	9	8	
21	20	19	18	17	16	15	
28	27	26	25	24	23	22	175 = 153.
35	34	33	32	31	30	29	
42	41	40	39	38	37	36	
49	48	47	46	45	44	43	/ 175
						50	

Série

49
98
147
196
245
294
343
392
441
490
539
588
637
686

L'addition des colonnes, droites et transversales, donne :

total vertical : 154+161+168+175+182+189+196=1225
total horizontal : 28+ 77+126+175+224+273+322=1225
182+238+294+350+406+462+518=2450=10×245.
1e col. transv. sup. 1+ 10+ 27+ 52+ 85+126+175= 476
» » inf. 174+165+148+123+ 90+ 49+ 0= 749
175×7 =1225
2e » » sup. 7+ 20+ 39+ 64+ 95+132+175= 532 cycle pascal=28 ×19, cycle solaire×cycle lunaire
» » inf. 168+155+136+111+ 80+ 43+ 0= 693+7=700.
Chiffres croisés autour du 25 central : 175×7 =1225, qui×4=4900.
18+32=50=26+24} D'où 4×50 4
19+31=50=17+33} =200. 700. — 7×22=153+1.—153+22=175.
Les chiffres sacrés sont en outre : 7×7=49×7=343 ; 7×175=1225.
2
686.

Le divin Pêcheur a 7 Rois, entourés de 49 Princes, servis par 175 Ministres, aidés par 1225 Secrétaires.

Or, 1° chaque ligne qui passe par le centre, soit ! IEI = 25 = KE, *kôh*, ainsi (mot important qui × 10 = 250 NR, lumière de l'explication prophétique) donne 175 = SPE, *tsâfâh*, spéculer, méditer prophétiquement. En outre, 25 est encadré de chiffres, qui, additionnés 2 à 2 en tous sens, donnent toujours le poisson, 50 = Noun ; d'ou 4 × 50 = 200.

2° Ce nombre 175 × 4, à cause des 4 lignes croisées au

centre, = 700 = ן, le grand *Noun* hébreu, c.-à-d. le grand Poisson, Iêschou ben Noun, dit en grec ΙΧΘΥΣ, qui renferme 14 petits poissons ou petits noun נ, (le grand poisson DG 7 + GDFL 43 = 50 de Ionah le Nabi, avec l'histoire duquel celle-ci est en rapport intime), 50, c.-à-d. 100 poissons DG = 7, car 7 × 100 = 700, comme 14 × 50 = DFD l'amour et ID la main ; c'est la main de l'amour qui élève les petits poissons au grand. Le petit noun est la 14[e] lettre de l'alphabet ; il vaut donc 14 en valeur alphabétique.

3° Si l'on retranche de 175, les 22 lettres de l'alphabet hébraïque, comme le conseille la Kabbale juive, (Kabbala denudata, t. I, p. 272), l'on trouve 153 = BSLAL, *Betsel-El*, le décorticateur, l'artiste initié du tabernacle, qui travaille toujours sous l'ombre du Dieu clément et traduit la Doctrine cachée en symboles sacrés.

4° L'Ecriture symbolique figurée par les 22 lettres-hiéroglyphes, situées à droite × 4 sens traditionnels du PaRDèS ou Paradis doctrinal : littéral, moral, allégorique et anagogique, c.-à-d. Pâschout, Rimmaz, Derousch et Sod, = 88 = PH, *pakh*, un filet. Jetons le filet à la mer, PH BIM, *pakh be-Iam* = 88 + 612 (le grand M final fermé valant 600 en hébreu), à droite, IMIN = 110 = NIN, fils-poisson = OLI, pistillum, pilon, nous prenons le grand Noun droit, le grand Poisson, 700 = LFITN 496 + SDIQ = 204 = DR, génération, le serpent juste, identique au Noun droit, au Messie, car Messie, MШIH = 358 = NHШ, serpent, d'où l'année dans le Serpent : EШNE = 360 = BNHШ. Aussi le Sceau du Septénaire est-il celui du serpent, Nakhasch ; de l'airain, Nekhôscheth ; du Serpent d'airain, Nekhouschtân ; c'est pourquoi Jésus dit : (Jean, 3, 14) : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi doit être élevé le Fils de l'homme, pour que quiconque croit en lui... aie la Vie éternelle ». En effet, le filet est comme un jardin, *gan*, un abaque ; c'est un enclos pour les poissons capturés : GN = 53 = ABN, Pierre, car c'est surtout le filet de Pierre, c.-à-d. du petit Sauveur, Jésus en petit nombre, IШFO = 53. Or 53 + 53 = 106 = NFN, le poisson

développé et le Cordeau du Mensurateur QF, *kâw* ; d'où 106 × 2 = 212 RBI, le Rabbi initiateur, le maître = BRI, qui dissipe les nuages de l'intelligence par l'initiation.

La barque, ANIE = 66 = GLGL la sphère de rotation, d'évolution des 7 disciples, talmid, représentant les 7 Séphires inférieures, c.-à-d. le témoignage de la science sacrée, car LMD = 74 = DO = OD, science témoin.

Moïse n'avait pu arriver qu'au carré du poisson, 7, c.-à-d. à la mesure, middâh, MDE = 49, d'AL HI = 49, *El khaï*, la sephire du Fondement de la vie, la septième depuis l'Intelligence, l'attribut du Dieu Vivant, de l'Alliance par la Circoncision, c.-à-d. à la 49e porte, aux 49 années de travail.

Il était réservé au Roi Messie, figuré par le successeur de Moïse, Iehoschou ben Noun, à la fois le grand Pêcheur et le grand Poisson, d'atteindre la 50e Porte, la 50e année jubilaire (B 2 + IFBL 48 = 50, dans le Jubilé), de l'Intelligence, de l'Esprit-Saint en haut, et du Royaume des Cieux, de l'Eglise, en bas, figuré par Pierre le petit pêcheur et le petit poisson. — Si l'on continue la série des chiffres symboliques, après 49 = AL 31 + DFGE = 18 = HI, la Pêche de Vie, à gauche, on trouve au sud, à droite, côté du bonheur, 50 = IM, iâm, la Mer de GNSRT = 713 c.-à-d. 700, le grand Noun droit, caché à droite + 13 = AEBE, *ahabâh*, l'amour qui organise l'unité. AHD, *ékhâd* = 13 = DEG, *dawwâg*, le Pêcheur, dans le Royaume des Initiés. Si nous écrivons GNσR, sans T, nous avons 313 + 1 = 314 ШDI Schaddaï = Métatrône, qui opère ici les merveilles du Tout Puissant.

Cette mer, IM = 50 = KL, tout, c'est l'ensemble des Spéculations prophétiques et doctrinales de chacun des 4 coins du carrelet, dont la trame est formée par les 4 sens traditionnels de la série des 22 hiéroglyphes sacrés qui ont servi à tisser le texte de l'Alliance, BRIT = 612 = TFRE + 1, laquelle forma la projection du Verbe divin, la Torah, c.-à-d. 612 + 1 = les 613 lois, positives et négatives = 365 + 248 qui équivaut à RHM = ABREM la miséricorde d'Abraham, quand on les observe, et à HRM, anathème, quand on les viole. Ce sont ces 4 coins repliés du carrelet qui nous donnent le grand Pêcheur-

Poisson 700 = 4 × 175, l'Initié spéculateur, *Sofêh*, l'explorateur intelligent de la doctrine initiatoire. Les 22 lettres (= HFH l'hameçon, auquel mordent les 153 gros poissons, lettres qui cachent le Froment nourricier, HΘE = 22), fournissent cette exploration, car 22 + 153 = 175, qui × 4 = 700. Une autre forme du pêcheur, *dayyâg*, DIG, 17 × 9 Sephirôth amène les 153 poissons dans le filet de la 10[e], le Royaume. Le nombre 153 joue encore un rôle suggestif dans les rapports suivants : 7 × 24 KD, mesure des liquides, hydria = 168, l'hebdomade sacrée ; 7 × 52 BN, fils = 364, l'année sainte. Or 168 + 364 = 7 × 76 OBD, serviteur = 532, la fille de l'œil, qui + 532 = 7 × 76, la fille de la voix, deux actes qui, nous montrent İШFȮ 532, nous font trouver, comme à Jean l'initié, que Jêschou, c'est le Seigneur, ADNI = 1064, = 532 × 2 en prenant A = 1000. Or 1064 = 7 × 152 (= 76 × 2) qui + 1 = 153, les 153 poissons pris sur l'ordre du Seigneur, Adonaï. Or encore, 153 + 1 = 154 = les 32 Voies de la Sagesse, LB, le cœur (Voie ШBIL = 342 = BШM Baume, et Voies ШBILIM = 392 = B 2 dans + ШMIM 390, cieux) + les 50 Portes de l'Intelligence (ШOR 570 × 50 = 285 = EOIR, la cité des Initiés × 100) + les 72 Ponts de la Bénignité, HσD = 72 = OB, le Nuage mystérieux, car 32 + 50 + 72 = 154. Les 153 des 4 coins du filet, c.-à-d. du filet total = 612, BRIT, Alliance qui + 88 le filet de l'Initié HNIK = 88 = les 22 lettres × leur 4 sens traditionnels, encore 700, contrôle probant. Le filet, 88 = NHL indique aussi la possession de l'héritage réservé aux Initiés ; d'un autre côté héritier, IRШ = 510, = IШR, juste, droit + les Cieux, ШMIM = 390, total 900 RШT, autre nom du filet symbolique, lancé par ШRT, le ministre de l'Initiation. Le filet recourbé, arqué qui se referme sur les poissons, c.-à-d. l'arc du filet, QШT 800 + PH 88 = 888, le grand Pêcheur. — Le filet PH appelle PHM, *pékham*, le charbon ardent, 128.

Le Père de la Spéculation, le Maître initié, AB = 3, pense alors aux charbons : PHMIM = 178 = PHM IM c.-à-d. aux charbons près de la Mer symbolique, et il trouve les charbons correspondants AB 3 + SPE = 175 = total 178. Le Poisson DGE = 12, indique les 12 principaux poissons d'abord pris par

Jésus, les 12 apôtres. Le Poisson DG = 7 et le charbon 128 = LHMIM, pains, donnent l'Église, le *Kahal*, QEL 135, qui + 1 = QFL = 136 = la Voix inspirée des prophètes, qui explique la Loi et qui proclame que le Père du charbon de feu : AB = 3 + PHM = 128 + AШ, feu 301, total 432 = TBL, Têbêl le monde, qui nous est révélé par le Poisson sur les charbons : DG = 7 + sur, OL = 100 + PHMIM = 178, total 285 = EPR, *hapPar* le Taureau primordial, chef de la cité céleste des initiés, *hâIr*, EOIR = 285. Mais si l'on prend GHL = 41, charbon ardent, l'on a : 7 + 100 + 41 = 148 Pascha, PSH = QMH, farine. Dans le Noun développé sur les charbons ardents se trouve Jésus, car B = 2 + NFN = 106 + OL = 100 + PHMIM = 178 = 386 = IШFO en nombres ordinaires.

Mais KP, roc, pierre, vaut aussi 100 = SI navire ; c'est donc le poisson, le navire de Pierre qui, sur les charbons, équivaut à Jésus. Le grand Poisson, 700 = 10 × 70 = σFD le mystère = LIL la nuit où le profane ne prend rien, c.-à-d. IIN, le vin symbolique. Ce mystère, c'est aussi RZ 207 = AFR, la lumière du Spéculateur, du Pêcheur initié, qui prend le poisson. Ajoutez-y le Pain sacré, LHM = 78 = 77 OZ, force + 1, vous trouvez 148 = QMH, la farine fécondante de PσH = 148, = 7 × 21 + 1, et l'on comprend ce Pascha des initiés, symbole de leur éternelle victoire, NSH = 148. Faits confirmatifs, le total vertical du Sceau du Poisson-Serpent qui impartit aux Initiés le soufle des prophètes est 1225, égal au total horizontal, 1225 ; l'alliance doublée, BRIT, 612 × 2 = 1224 + 1, les 2 Testaments, total 2450, c.-à-d. les 10 Sephirôts × 245 = RME, l'élévation au monde supérieur de l'Atsilouth, c.-à-d. jusqu'à l'Homme Orient : ADM = 45 + QDMFN 200 = 245. De même, le total de la 1e colonne transversale supérieure = 496 = MLKFT, le Royaume des Cieux, uni au Roi par Léviathan = 496 et celui de l'inférieure 700 = ШT, le Substitué, c.-à-d. *Léwiathan Saddik*, le Juste, qui correspond au Dieu de la Pêche, *El dougah* = 49, c.-à-d. au Dieu Vivant, *El khaï* = 49, total 749. Or 496 + 749 = 1225. De même, le total de la 2e colónne transversale supérieure donne 532 = IШFO, Jésus développé, et celui de l'inférieure, 693 = 2 ×

σFPR, le double calculateur ou scribe prophétique 346 + 1 ; total égal 1225 ; d'où surgit encore 10 × 245, Adam Kadmôn, l'Homme Principe dès l'origine des choses, *mikkédem*. La double spéculation de l'Initié aux mystères de la vie figurés par le Poisson fécond, donne 175 × 2 = 350 QRN, la corne rayonnante de l'intelligence ШKL = 350 = ШN, dent, qui frappe et brise l'écorce qui voile le mystère aux profanes, et qui, doublée aussi, conduit au grand Serpent, 700 ; aussi la corne ou la dent 350 + sur, OL 100 + écorce QLPE 215 + 1 = 666, en trouvant le char doctrinal RKB 222 × 4 = 888. Le poisson DG = 7 × 7 = 49, le Dieu Vivant, qui × 7 = 343 = GШM, la pluie vitale ; de même la septuple spéculation, 175 × 7 = 1225, et le septuple rayon, 350 × 7 = 2450, l'Homme Orient de l'Atsilouth ; les 22 lettres sacrées septuplées donnent les 153 gros poissons de droite + 1 = 154 = NQD, nôkêd, le Pasteur-Pêcheur. Enfin, 245 + 1 = 246 RFM, l'élévation du filet traîné 200 coudées, AME = 46 = 45 ADM, l'homme + 1, pour atteindre la rive, sortir de la mer, et terminer cette grande pêche d'hommes, c.-à-d. 200 = QNIM petits, = QN IM du nid de la mer ; 200 coudées = 4 × 50, les Poissons des 4 coins du carrelet = 200 QIS, la moisson faite, prix ou possession due au travail intelligent, EMQNE = 200, dans le navire SI 100 + de Pierre KP 100 = 200.

Quel est le représentant du Fils indiqué par 52 = BN, dans les chiffres fondamentaux du sceau du Pêcheur ? C'est 123 = BN 52 + IFNE 71, c.-à-d. encore 273 = BR 202 + Ionah 71, Bar Ionah, le fils de la colombe, qui + 1 = 72 OB, le nuage de bénignité, HσD, qui nous montre 144 QDM, l'Orient. C'est aussi IFHNN = 123 + 1, Jean, la grâce de Jahwéh, l'ami intime de Jésus, l'Initié supérieur, qui dit à Képha : C'est le Seigneur. ADNI 65 + EFA 12 = 77 = OZ, force. C'est le caractère même de leurs deux missions : à Képha le ministère ordinaire de la hiérarchie, par la Foi ; à Jean le ministère extraordinaire de la prophétie, par l'Amour, qui vivifie et féconde la Foi. C'est toujours le Spéculateur initié qui nous dévoile ces rapports, car 52 + 123 = 175, qui, lui, ressort encore de 111 = ALP, le Taureau primordial, le Docteur qui est PLA, Pélé,

l'ange admirable, c.-à-d. ici 111 + 64 = 175. C'est KIPA = 111, Kéfâ, toujours Pierre le Pêcheur, vicaire de 64 = DIN, le jugement et *Dayyân*, le juge qui + 1 = ADNI dans son Temple EIKL = 65. Par ce Sceau doivent s'expliquer tous les Récits du Poisson, c.-à-d. du septénaire dans l'ancien et dans le nouveau Testament, et même la grande prophétie des Sept Semaines = 490 = 7 × 70 = 49, AL, HI × 10.

Nous n'avons rien changé au récit de l'Evangile, nous nous sommes appuyés directement sur la recommandation de la Kabbale, nous avons employé sa méthode traditionnelle et ses procédés symboliques, et il en est résulté cette explication. Que l'hébraïsant compétent lise et juge dans l'esprit des Israélites contemporains de Jésus et des Apôtres. N'est-ce pas comme une révélation des affinités qui relient les Récits des Évangélistes, lesquels déclarent que ce qu'ils racontent n'est que l'accomplissement des prédictions des Nabis, aux doctrines et à la méthode des Kabbalistes, lesquels s'affirment continuer et développer les doctrines et la méthode de ces mêmes Nabis ? Les rapports ici indiqués sont-ils fortuits ou voulus ?

Si quelques-uns peuvent être fortuits, l'ensemble l'est-il ?

C'est là toute la question. Non, car ces rapports ne font que confirmer, qu'expliquer le vrai sens des Récits. — On objectera : L'on trouve ce qu'on veut avec une pareille méthode. Non tout ce que l'on veut, car l'on est limité par la valeur précise des lettres. Il faut employer, comme l'exige la tradition, la sagesse et l'intelligence, c.-à-d. rester dans le sens traditionnel des récits. Il existait plusieurs écoles mystiques en Israël, à cette époque, outre celles des Esséniens et des Kabbalistes du Jetsirah et du Zohar, puisqu'on voit celle de Jokhanan le Baptiste, et plus tard celle de Simon de Samarie, le chef de la Pseudognose, sans compter celles citées par le Zohar. C'est d'une de ces écoles qu'est sorti le Judéo-christianisme, mystique, lui aussi.

Etudions les Récits analogues, au même point de vue, pour confirmer la démonstration. On y trouvera développés des points qui, ici, ne sont dévoilés que comme jalons.

(A continuer.) Dr. P. Nommes.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE.

TITRE DEUXIÈME.

Des diverses manières de voir les pensées.

Nous avons vu que les idées sont vues de différentes manières, tantôt suivant le prisme qui les fait plus ou moins dévier, tantôt suivant le point de vue auquel on se pose, tantôt suivant le renversement ou le non-renversement de l'image.

Il en est de même des pensées totales.

Chapitre Ier.

De la réfraction de la pensée par la personnalité de l'homme.

Il s'agit de la distinction entre l'objectif et le subjectif. Il est inutile de répéter les définitions déjà données. Il s'agit de leur application.

Quelles sont les pensées subjectives et les objectives, en morphologie, les propositions?

Toutes sont objectives, sauf les subjectives; en d'autres termes, la subjectivité est l'exception.

La subjectivité est beaucoup plus rare dans la syntaxe statico-dynamique que dans la statique ; dans la syntaxe dynamique nous les verrons disparaître, parce que le développement de la pensée amène naturellement à l'objectivité. Cependant ici cette subjectivité se rencontre encore sporadiquement.

Un premier cas de subjectivité est l'expression holophrastique de la proposition, lorsque cette expression n'a lieu que sur les pronoms personnels. C'est ce qui arrive le plus souvent. Si, comme nous l'avons vu, le Nahuatl peut incorporer le sub-

stantif-régime entre le pronom-sujet et le verbe, le plus souvent il n'incorpore que le pronom représentant ce substantif objet. Dans d'autres langues, le substantif ne peut être incorporé, mais le pronom seul, alors la conjugaison dite objective, parce qu'elle contient le régime ou objet, est subjective en ce qu'elle ne peut se constituer que par des pronoms, mots subjectifs. Il est vrai que nous avons compris la conjugaison objective dans la syntaxe statique, où nous l'avons décrite en examinant la situation du verbe et des compléments qui l'intégrent, mais ce phénomène appartient aussi à la syntaxe statico-dynamique où nous l'avons retrouvé. Voici la démarcation. La conjugaison objective est statique en ce que le verbe ne peut s'exprimer et même se penser sans son complément direct qui en devient ainsi partie intégrante ; elle devient statico-dynamique, lorsque le pronom n'est exprimé que lorsqu'il existe actuellement, mais doit alors nécessairement être englobé dans le conglomérat verbal. Enfin le phénomène appartient encore à la syntaxe statico-dynamique, quoique dans une autre des parties de celle-ci, lorsque le conglomérat verbal forme la proposition, il s'agit alors de celle-ci dans son ensemble, nous avons parlé de cette situation.

Un autre cas de subjectivité, c'est le cas du pronom possessif préfixé nécessairement au substantif, car tout ce qui touche le pronom est subjectif, nous avons trouvé ce procédé en Nahuatl où nous l'avons décrit. En Algonquin, les noms de parenté et ceux des diverses parties du corps ne peuvent non plus s'exprimer sans qu'un possessif y soit joint. Ce procédé est statique alors parce qu'il y a véritable composition. Il devient statico-dynamique lorsque le pronom n'est exprimé que lorsqu'il est actuel, mais doit alors être toujours préfixé au substantif.

Un autre exemple de subjectivité serait le concept du vocatif, qui est bien subjectif, en effet, mais que nous rangeons ailleurs, comme n'étant pas un véritable cas. Le vocatif appartient à la syntaxe statique, lorsqu'il est préposé à une proposition : *Pierre, je viens*. Il appartient à la statico-dynamique lorsqu'il forme une proposition à lui tout seul, par exemple, lorsqu'on dit : *Pierre*.

Un autre mot subjectif, c'est l'interjection qui appartient aussi tantôt à la syntaxe statique, tantôt à la syntaxe statico-dynamique, selon qu'il s'ajoute à une proposition, ou qu'il forme la proposition tout entière.

Parmi les temps, il n'y en a pas de particulièrement subjectifs, mais ils le sont tous en ce sens que le présent, le passé et le futur ont pour point de départ et de répère la personnalité de celui qui parle.

Parmi les modes, l'indicatif est objectif ; au contraire, l'impératif est essentiellement subjectif, car l'action n'existe encore que dans la volonté de celui qui parle ; de même l'optatif, car l'action n'existe que dans son désir.

Chapitre 2e.

Du point de vue de la pensée.

Il s'agit ici, comme dans la syntaxe statique, de la distinction entre le concret, l'abstrait et le concret-abstrait, car ici nous avons, au moins, trois degrés.

En ce qui concerne l'union du substantif avec ses compléments, on peut considérer comme concret le cas où le complément, sous forme de pronom personnel, accompagne nécessairement le substantif complété, comme en Nahuatl et en Algonquin. Ce phénomène est à la fois subjectif et concret.

En ce qui concerne l'union du verbe avec ses compléments, on doit de même regarder comme concret le cas où le complément, sous forme de pronom personnel ou autrement, accompagne nécessairement le verbe complété, comme en Nahuatl et en Algonquin. Le phénomène est tantôt à la fois subjectif et concret, si le mot complément est nécessairement un pronom, tantôt simplement concret si le mot complément peut être un substantif.

En ce qui concerne les différents cas, nous trouvons la série entière du concret, de l'abstrait-concret et de l'abstrait. Sont concrets les cas locatifs, soit qu'il s'agisse de la place dans l'espace, soit qu'il s'agisse de celle dans le temps ; sont concrets-

abstraits, ceux qui flottent entre le locatif et le logique, à savoir : le datif, l'ablatif, l'instrumental. Sont abstraits les cas dits logiques, soit celui qui exprime la relation entre le substantif et ses compléments, le génitif, soit celui qui exprime la relation entre le verbe et son complément, l'accusatif. Sont aussi abstraits les deux cas qui expriment la relation entre le sujet et le verbe, le nominatif et le prédicatif.

Dans la proposition entière, est concrète la proposition holophrastique qui réunit dans un mot toutes les idées qui concourent à former la même pensée, et qui les réunit, non point graphiquement ou phonétiquement, mais psychiquement, par l'enclave de l'objet, comme dans la conjugaison dite objective ; est concrète-abstraite la proposition où le sujet seul s'agglutine au verbe ; est abstraite celle où tout est séparé. Sans doute, il y a là un phénomène purement phonétique que nous retrouverons à sa place, mais qui marche synchroniquement avec un processus psychique qui est concret en ce que le rapprochement des idées de manière à n'en former pour ainsi dire qu'une seule tend à réduire la pensée en un tout indivisible, en une simple idée concrète.

Parmi les temps, sont abstraits ordinairement le présent, le futur et le passé, mais ils deviennent concrets, lorsqu'ils sont surdéterminés, c'est-à-dire lorsqu'ils expriment non point, par exemple, le passé en général, mais le passé à telle date, à tel instant, ce qui s'exprime d'ordinaire par des adverbes, mais ce qui peut s'exprimer aussi par une modification du verbe, au point de vue morphologique.

Enfin, parmi les modes, si l'actif est concret en ce qu'il exprime l'action dans l'ordre naturel, et tel qu'on le voit, le passif est abstrait en ce qu'il met en vedette seulement le résultat de l'action, ou l'action dans celui qui la souffre et où on ne la voit pas.

Mais le point culminant du concrétisme dans la syntaxe statico-dynamique est celui-ci. Certainement si l'on compare l'action à la substance, l'action est abstraite. Elle ne dure qu'un moment, est à peine visible, se trouve commune à un grand nombre d'êtres, tandis que la substance est particulière, indi-

viduelle, qu'on la voit et qu'on la palpe d'une manière permanente. He bien ! alors, si l'on convertit l'idée d'action en idée de substance, quoi de plus abstrait ? Quoi de plus abstrait, ce qui revient au même, s'il y a indivision primitive entre l'idée d'action et celle de substance et que cette dernière domine ? Quoi de plus abstrait enfin, si l'action est traitée comme une substance et que la relation génitive soit substituée à la relation nominative, en d'autres termes, si le verbe est accompagné d'un pronom possessif, et non d'un pronom prédicatif, pour se conjuguer ? C'est ce qui arrive dans une foule de langues. Ce sont précisément celles les plus concrètes par ailleurs. Reste à savoir si ce phénomène n'appartient pas plutôt à la syntaxe statique, qu'à la statico-dynamique, Les différences entre deux idées ressortissent, en effet, à la statique, mais la composition de la proposition, de la pensée, appartient à la syntaxe statico-dynamique. Si le verbe est converti en substantif la proposition ne s'en forme pas moins, si le verbe est transitif, par exemple, *Primus aime Secundus*, devient *de Primus amour = Secundus*, la tournure est passive ; que si le verbe est transitif, la proposition semble ne pas se former du tout, en d'autres termes, la pensée. être réduite à une idée ; au lieu de *Primus marche*, on a *de Primus la marche*. A ce dernier point de vue nous étudierons ce phénomène lorsque nous examinerons les rapports entre les trois syntaxes, comme réduction du statico-dynamique au statique.

Nous avons dans la syntaxe statique décrit le syncrétisme, une des variétés du concrétisme. Existe-t-il dans la syntaxe statico dynamique ? Oui, mais il y est rare. On peut citer le cas du pronom personnel qui dans une foule de langues emploie une racine pour le cas direct et une autre pour le cas oblique.

Chapitre 3e.

De la pensée droite ou renversée.

Nous avons vu dans la syntaxe statique, que dans le mot composé l'ordre des idées composantes pouvait être différent,

et l'ordre devenir soit direct, soit inversif, nous avons ajouté qu'il y avait un ordre intermédiaire, celui où le premier mot entrait dans le second et s'y infixait.

Ici il y a plusieurs distinctions à faire. Il faut distinguer 1° l'ordre du substantif vis-à-vis de ses régimes, 2° l'ordre du verbe vis-à-vis des siens, 3° l'ordre entre le substantif sujet et le verbe attribut, 4° enfin la combinaison de ces différents ordres.

1. Vis-à-vis de ses régimes le substantif est capable des trois ordres : l'ordre direct où le déterminé précède le déterminant : *le livre de Paul* ; l'ordre inversif où le déterminant précède le déterminé algonquin : *Pedro o-masinahagan* ou enfin l'ordre libre, par exemple, *Petri liber* ou *liber Petri*. Ces trois ordres, comme nous l'avons remarqué dans la syntaxe statique, ont un caractère bien différent, car ils s'accompagnent d'ordinaire de phénomènes synchroniques, tant morphologiques que phonétiques.

L'ordre direct correspond d'ordinaire en morphologie au système analytique, tandis que l'ordre inversif correspond au système synthétique ; l'ordre libre est employé en cas de flexion. Au point de vue psychique, l'ordre direct est en usage dans les langues abstraites ; au contraire, l'ordre inversif, dans les langues concrètes.

L'ordre peut être inversif dans les rapports entre le substantif et son complément, le verbe et son complément, et ne pas l'être entre le sujet et l'attribut, c'est ce que nous verrons un peu plus loin.

Lorsqu'un ordre est établi entre le substantif et son complément au génitif, il est le même en ce qui concerne le génitif du génitif, et ainsi à l'infini.

Quoiqu'il y ait une correspondance entre la syntaxe et la morphologie, il n'y a pas coïncidence entre leurs phénomènes. C'est ainsi que si l'ordre inversif correspond plutôt à la morphologie synthétique, on voit cependant le système inversif employé dans des langues qui expriment les relations par les mots vides détachés.

Nous avons expliqué dans la syntaxe statique comment le système inversif a pour effet psychique de mettre l'esprit en attente jusqu'à la fin de la phrase ou du membre de phrase, de faire penser d'abord une idée incomplète de manière à ce que cette idée ne soit achevée qu'à la fin de la période, et dans ce but, de faire commencer par la partie la moins autonome, la moins importante, de la pensée.

Il y a dans la différence entre la tournure inversive et la tournure directe quelque chose d'analogue à ce qui existe en rythmique entre l'harmonie différée et l'harmonie immédiate. La première semble une discordance pendant quelque temps, et jusqu'à ce qu'elle soit résolue en harmonie finale, tandis que l'autre se développe peu à peu, mais sans disharmonie transitoire aucune. De même ici dans l'ordre direct la pensée se dévide tout naturellement, présentant d'abord l'idée principale, puis comme amenées par elle toutes les autres, la première se suffisant presque à elle-même provisoirement, seulement se modifiant peu à peu ; dans l'ordre inverse, au contraire, la pensée se noue, il faut un effort pour la débrouiller ; quand le nœud sera dénoué, elle viendra tout entière d'un seul coup.

C'est dans le choix entre la tournure directe et l'inversive que se reflète le mieux le caractère des différents peuples, ce sont elles qui affectent le plus directement la pensée ; il y a là une structure de la phrase moulée sur la structure cérébrale. On peut se rendre compte par là de certaines anomalies grammaticales. C'est ainsi qu'en français la locution *c'est* reste au singulier lorsqu'elle est suivie de plusieurs sujets au singulier, qu'elle prend le pluriel seulement lorsqu'elle est suivie immédiatement d'un sujet au pluriel. Cela vient de l'inhabitude des langues à tournure directe à penser d'avance, ou si l'on préfère, à retenir et à condenser la pensée avant de l'exprimer. En français on pense à mesure ; dans d'autres langues, comme l'allemand, on a tout pensé, avant de commencer à parler. Revenons à l'explication de notre règle. Le français fait facilement l'accord entre le verbe et le substantif déjà exprimé qui précède ; mais comment le fera-t-il entre le verbe et les sub-

stantifs encore attendus ? Il le pourra s'il s'agit du substantif qui vient immédiatement ; car pour parler avec mesure, il faut bien penser un peu d'avance ; si donc le premier substantif suivant est au pluriel, *c'est* se mettra au pluriel et deviendra *ce sont*. Mais si plusieurs substantifs se suivent et que le premier se trouve au singulier, à quelque nombre que soient les autres, l'effort ne pourra aller plus loin, on ne peut guère penser plus d'un mot d'avance, et le verbe *c'est* restera au singulier.

2. Vis-à-vis de ses compléments (et ils sont souvent nombreux et garnis de compléments eux-mêmes) le verbe peut être aussi dans un ordre direct, dans un ordre inversif ou dans un ordre libre. Ordinairement il y a accord sur ce point entre l'ordre entre le verbe et ses compléments et celui entre le substantif et les siens ; par exception, dans certaines langues il y a, au contraire, divergence. Ici un nouveau procédé se produit, mais il appartient plutôt à la syntaxe statique où nous l'avons décrit. C'est celui de l'infixation. Elle a lieu en Tarasque où le mot complément pénètre au milieu de la racine du verbe, mais ce mot a perdu sa signification autonome, et il en est résulté un mot unique, une véritable composition.

Nous ferons les mêmes observations, au surplus, que dans la division qui précède. La langue qui possède la tournure inversive est ordinairement synthétique, cependant elle peut aussi être analytique et à mots vides ; il n'y a pas synchronisme.

Il y a place aussi à un ordre entre les compléments ne dépendant pas les uns des autres. Dans les rapports entre le substantif et ses compléments il en est autrement, les mots forment toujours une filière. Ici le verbe peut posséder un complément direct, quelquefois même deux, et plusieurs compléments indirects, on suivra le même principe. Le complément indirect est moins important par le sens que le direct, on commencera par lui. L'ordre sera le suivant : complément circonstanciel, complément indirect, complément direct, verbe. Entre les compléments indirects, celui qui répond au point de départ passera avant celui qui répond au point d'arrivée.

Rien ne peut nous mieux rendre compte d'un tel système que

la structure de la phrase allemande, d'autant plus que la tournure inversive s'y joint exceptionnellement au système analytique de sa morphologie. Nous y trouvons un ordre obligatoire inversif entre les compléments du verbe, non seulement quand ils se composent de substantifs, mais aussi lorsqu'ils sont des adverbes : *Ich habe gestern meinem oheim dieses buch gesandt* ; j'ai hier à mon oncle ce livre envoyé ; *Ich glaubte dass ich gestern meinem oheim dieses buch gesandt hatte* ; je croyais que je hier à mon oncle ce livre envoyé avais.

Le même système est fourni d'une manière remarquable par le Mandchou dans une phrase que nous avons déjà citée, et qui conduit dans une langue agglutinante au même effet psychique que dans l'allemand flexionnel :

Neuvième mois-dans ange Gabriel ciel-de-maître-du parole-par pays-de- Nazareth nommée ville-dans habitant David roi-de fils Joseph nommé homme à fiancée Marie nommée femme fille-de vers envoyé fut.

Quant aux compléments de compléments, ils suivent entre eux l'ordre prescrit entre le substantif et ses compléments, de là le vaste conglomérat que nous venons de citer en Mandchou.

Ici l'indépendance respective du système psychique ou syntactique et du système morphologique se fait bien sentir. Pour le rendre plus sensible encore, répétons l'exemple que nous avons déjà donné de la dérivation à l'infini de l'Esquimau.

Fatigue-être-enlevée-faire-lieu-de-quoi-atteindre non-totalement-on.

= *on totalement pas a atteint de quoi faire un lieu qui fait qu'il lui enlève la fatigue.*

= *on n'a pas du tout trouvé un lieu de repos.*

Où l'on voit qu'il n'y a pas de mot vide flexionnel ou agglutinant et que les mots radicaux se rencontrent sans l'intermédiaire de mots spéciaux de relation. Nous avons ainsi trois groupes de langues au point de vue morphologique : celles sans mots vides comme l'Esquimau, celles à agglutination comme le Mandchou, celles à flexion comme l'allemand, qui toutes font usage de l'ordre inversif et en obtiennent un effet psychique analogue.

Au contraire, des langues tout à fait différentes, non seulement quant à l'origine, mais quant au système morphologique, comme le français et le Chinois, par exemple, l'une étant une langue où les mots vides, de relation, abondent et sont mis en relief, l'autre étant une langue où il n'y a pas de mots vides, suivent le même ordre obligatoire dans leur syntaxe, l'ordre direct ; il faudrait changer peu de chose à la langue pour qu'un français parlât, au point de vue de la syntaxe, comme un chinois, ou un chinois comme un français. Mais, au contraire, la ressemblance va devenir frappante, et s'étendre jusqu'à la morphologie entre le français et les langues Océaniennes. Toutes les deux sont morphologiquement à mots vides et préposés, toutes les deux syntaxiquement suivent l'ordre direct.

Moins caractérisées sont les langues à flexion claire, comme le grec et le latin qui suivent l'ordre libre. Cet ordre l'est tellement, qu'elles enclavent souvent un adverbe ou un verbe entre un adjectif et un substantif, entre un mot au génitif et son substantif dominant.

De tous les ordres syntactiques, c'est celui entre le verbe et ses compléments qui est le plus caractéristique.

3. L'ordre entre le sujet et le verbe dont l'union vient clore la proposition a moins d'importance, envisagé seul, que les précédents ; nous allons voir tout à l'heure qu'il en acquiert une extrême lorsqu'il se combine avec eux. Il y a ici encore trois ordres : 1° le direct, 2° l'inverse, 3° le libre. Mais, tandis qu'ailleurs le direct et l'inverse se partagent le domaine des langues, ici c'est le direct qui prédomine, même quand l'inverse est suivi dans les rapports entre le verbe ou le substantif et leurs compléments. C'est ainsi que l'Allemand, malgré son ordre inversif ordinaire, suit ici l'ordre direct en plaçant le sujet en tête de la proposition. Cependant les voix relatives du verbe peuvent changer cet ordre ; dans le passif, c'est le complément virtuel qui se met en tête, et le sujet virtuel suit alors le verbe, mais ce sujet virtuel est un complément formel. La véritable dérogation a lieu dans les langues qui mettent en vedette tantôt un mot, tantôt l'autre, de la proposition, comme le Woloff, alors

le sujet est souvent rejeté après le verbe. La même dérogation se produit dans toutes pour les phrases interrogatives. C'est que justement l'interrogation est le contraire de l'affirmation, et que d'ailleurs pour appeler l'attention il est naturel de déroger à l'ordre normal ; enfin l'interrogation porte surtout sur le verbe, et il importe alors de le mettre en vedette.

En dehors de ces cas exceptionnels, certaines langues rejettent le sujet après le verbe, au moins dans certains cas ; mais quelques unes se servent de ce procédé comme d'un moyen diacritique ; par exemple, les langues Sémitiques ; *qatal-tu* après *e-qtol* ; le rejet du sujet après le verbe indique la perfection de l'action, celle-ci est terminée, l'agent s'efface, c'est l'effet qui prédomine. Le verbe Basque, au moins, le transitif dans la plupart des cas commence par l'objet, continue par lui-même et finit par le sujet, mais suivant certains auteurs, le sujet n'est alors que virtuel, formellement il est un instrumental, de sorte que l'ordre direct serait conservé, seulement à travers un conglomérat. D'ailleurs il faut distinguer entre le sujet représenté par un pronom, et celui représenté par un nom. Dans les langues indo-européennes, lorsque le sujet est représenté par un pronom il suit le verbe, si ce pronom est contenu dans la flexion verbale, mais cette origine de la flexion est contestée. Quand le sujet est représenté par un substantif, presque toutes les langues le mettent en tête de la proposition. Cependant quand il s'agit de mettre un mot en vedette, on trouve des artifices pour faire prendre sa place au sujet. C'est ainsi que le français à ordre si direct arrive à ce résultat par les locutions : *Voici venir mon frère ; aujourd'hui viendra mon frère* ; *c'est aujourd'hui que viendra ma sœur*, etc.

Il reste l'ordre entre le sujet et la copule, l'attribut et la copule ; il faut supposer alors celle exprimée par un mot séparé, par un mot auxiliaire. Ordinairement, le sujet précède la copule ; quant à celle-ci, tantôt elle précède l'attribut, tantôt elle le suit. En allemand l'attribut suit quand la proposition est principale et précède lorsqu'il s'agit d'une proposition subordonnée.

4. Le point culminant, c'est la réunion, pour former la propo-

sition, des trois ordres, celui entre le substantif et ses compléments, celui entre l'attribut et ses compléments, celui entre le sujet et le verbe. En général, les deux premiers ordres sont dans le même sens, le dernier, au contraire, commence ordinairement par le sujet. Il résulte de cette direction contraire dans la même langue, la proposition enveloppante ou enclavante dont la formule est : 1° sujet avec ses compléments, 2° compléments du verbe, 3° verbe. Cette enclave est celle de la conjugaison objective proprement dite : seulement elle s'opère sur des pronoms seulement, plus rarement aussi sur des substantifs.

Cette direction en sens contraire, cette enclave produit un effet psychologique que l'unité de système ne fournirait pas. Prenons la formule : complément de verbe + verbe + copule + complément de sujet + sujet, la proposition sera tout-à-fait renversée, mais elle le sera tellement qu'elle n'amènera pas l'enroulement de pensée, ce sera un déroulement en sens inverse comme celui d'un fil qu'on déroulerait par l'autre bout. Au contraire, l'ordre direct du sujet à l'attribut ou au verbe et inverse des compléments aux mots complétés a ce résultat de prendre de toute part la pensée dans ce double mouvement, de l'enrouler, de la presser, et de créer une expression au plus haut point concrète et unique par l'enclave. Nous appelerons cette proposition la proposition enclavante.

Il faut noter que la proposition enclavante, comme celle désenclavante, est psychique, qu'elle n'est pas identique et ne correspond même pas directement aux phénomènes morphologiques de l'expression sans mots vides, car en allemand elle est possible avec les mots vides, ni à celui phonétique de la synthèse, car en allemand la proposition est analytique, tout en étant enveloppante.

Cette proposition enveloppante se rencontre dans des langues sans emploi de mot vide, par exemple en Nahuatl, dans celles agglutinantes, comme le Mandchou, et dans celles flexionnelles comme l'allemand. En voici des exemples :

Nahuatl : *ni-xochi-tecui* = je-fleurs-cueille ; *ni-no-ma-popohua* = je-moi-mains-lave ; *ni-k-qualan-ka-itta* = je-le = m'irritant-vois.

Mandchou : *tshen-de dshikha be baikha* = eux-de-aumône-la il demanda ; *ama dshu-se-i gosibumbi* = le père fils-par aimé est.

Allemand : *dass ich von ihm nie, wie er von mich, zärlich geliebt sein werde.*

A côté se trouvent les propositions qui n'enveloppent plus, soit parce que le sujet suit le verbe, de manière à former une proposition d'ordre entièrement inverse, soit parce que, le sujet précédant le verbe, le complément suit en même temps ce dernier, d'où un ordre développant complet. C'est le second de ces cas qui semble exister en basque parce que le sujet du verbe mis à la fin ne serait qu'un instrumental, ce qui est à vérifier. Cependant comme l'origine instrumentale n'est plus sensible, et qu'on a la sensation d'un sujet terminant le conglomérat, on a en même temps celle de la proposition enclavante. Exemple : *emaiten d-i-oski-t* = donner cela-eux-je = je le leur donne. Que si le verbe commence la proposition et qu'il soit suivi d'abord du sujet, puis du complément direct, comme dans l'hébreu *sabaq-ta-ni*, as-abandonné-tu-moi, la proposition est inversive et non enclavante, et la sensation est toute différente.

L'enclave est le seul moyen de donner à la pensée la condensation complète en une idée ; l'objet se trouve enfermé de toutes parts entre le sujet et le verbe ; on pense les deux extrêmes, avant d'arriver à l'idée verbale qui les réunit et qui donne la clef du tout.

Mais l'enclave peut être encore bien plus énergique que celle que nous avons indiquée. Nous avons signalé en syntaxe statique l'infixation, laquelle a lieu lorsque dans la dérivation un préfixe entre dans le radical du mot auquel il se joint, comme dans les langues Malaisiennes. Il y a alors union intime morphologique, laquelle entraîne à son tour une union intime psychique ou en est l'expression. Dans la composition même cette infixation est possible, nous en avons donné une xemple tiré de la langue Tarasque. Mais une pareille infixation est-elle possible encore quand il s'agit de la proposition tout entière ?

Elle a lieu, mais imparfaitement, dans la conjugaison objective incorporante, lorsque l'objet est infixé entre le sujet et le verbe. Mais ce n'est pas l'infixation proprement dite. Il faut pour celle-ci pénétrer dans l'intérieur d'un mot. C'est précisément ce que réalise la phrase allemande, au moyen des verbes prépositionnels. La préposition dans ces verbes, dans beaucoup d'entre eux, du moins, est séparable. Lorsqu'elle se sépare, c'est-à-dire lorsque la proposition est principale on intercale tous les compléments du verbe entre celui-ci et la préposition qui en faisait partie intégrante : *Er* SAH *manche Leute mit waffen ünd auf pferden geritten* AN ; tandis que dans la proposition subordonnée on dirait : *Das er manche leute mit waffen und auf pferden geritten an sah.* Dans le second cas, c'est la proposition simplement enclavante, dans le premier, c'est la proposition infixante, de sorte que la conjugaison objective, c'est-à-dire celle qui contient les objets de l'action dans le conglomérat verbal possède trois degrés : 1° l'objective simple, 2° l'enclavante, 3° l'infixante. Le verbe s'ouvre en deux parties, et entre ces deux parties reçoit tous les compléments. On pourrait presque en dire autant dans un troisième cas, lorsque les compléments se trouvent en allemand entre l'auxiliaire et le verbe, comme dans cette proposition : *Ich habe das Deutchland und alle länder Europas seit einigen Jahren in meinen jährlichen, Reisen gesehen*, car l'auxiliaire et le participe passé ne font qu'un, mais cela ne serait vrai qu'intellectuellement, tandis que dans l'autre il y a infixation matérielle. Faut-il dire que ce résultat a été intentionnel ? Non, car il n'y a pas de causes finales en linguistique. Quant au processus mécanique qui l'a causé, il a été favorisé certainement par une disposition psychique.

La proposition Basque se présente sous un aspect singulier, elle n'est pas infixante, mais elle se formule ainsi à l'imparfait : 1° sujet, 2° verbe, 3° complément direct, 4° complément indirect, 5° marque du temps verbal : *sen-ekar-ski-d-an* = tu-apporter-eux-moi-signe du temps ; au présent elle semble se former ainsi : 1° complément direct, 2° verbe, 3° complément

indirect : *d-aker-su-t* = cela apporter-à toi-je, en réalité : cela-être-apporté-à toi-par moi. Le verbe suivrait donc le sujet dans les cas ; il y aurait une tournure développante, au lieu d'une tournure enveloppante, et on n'aurait affaire dans cette langue qu'à un phénomène phonétique et morphologique et non à un phénomène psychique, si ce n'est que l'agglomération des pronoms est éminemment subjective. Mais la sensation donnée par la conjugaison basque résiste à ce jugement. Je crois que, dans celle du présent, au moins, c'est le sujet qui termine et qui enclave les objets entre le verbe et lui ; si ce n'était pas la réalité à l'origine, cela l'est devenu.

Telle est la proposition enclavante ou enveloppante, bien différente de la développante où l'objet n'est plus enfermé. Il ne faut pas confondre cet ordre avec l'ordre direct ni avec l'inversif entre un mot et ses compléments, ni avec celui dans la proposition elle-même.

(*A continuer.*) RAOUL DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS.

China's Religionen. 1er Theil. Confucius und seine Lehre von Dr R. Dvorak. Münster i. w. 1895, gr. 8° VII 244 pp.

Cet ouvrage continue la série des Exposés des Religions non-chrétiennes entreprise par le Prof. V. Hardy de Fribourg et continuée avec le succés que chacun sait. Le présent volume ne marque pas certainement une descente, tout au contraire, il en est entièrement digne des précédents et se distingue par une érudition scientifique très sérieuse.

Plus d'un sera surpris de trouver ce livre dans la collection de traités relatifs a des religions. Il figurerait mieux au milieu d'une histoire de la philosophie et des philosophes, car la religion dans les thèses prêchée par Confucius n'a qu'une part bien minime. Mais le Prof. Dvorak ayant choisi cette place, nous n'avons pas à le chicaner à ce sujet et, philosophique ou religieuse, son œuvre doit être appréciée en elle-même indépendemment de la place qui lui a été donnée.

Le livre de M. Dvorak est divisé en deux parties. Dans la première (78 pp.) il expose la vie du philosophe, dans la seconde, sa doctrine.

La Vie de Confucius est fondée sur les textes chinois généralement bien interpretés; l'auteur s'y montre en possession d'un *Litteratur* assez étendue. En quelques points nous eussions désiré qu'il eut fait attention à certaines études monographiques qui eussent, je pense, modifié quelque peu ses idées. Ainsi je crois qu'il ne présenterait plus Confucius comme l'auteur du *Tchün-tsiu*, s'il avait lu ce que jai dit de cette question dans le Tong-pao. On ne peut plus attribuer ce livre au grand philosophe; ce qu'il a écrit n'est point ce que nous possédons. Si M Dvorak donne une large place à la vie du prince des philosophes chinois, il en réserve naturellement une beaucoup plus grande à sa doctrine qu'il expose méthodiquement d'abord en ses principes généraux, puis dans ses diverses particularités, d'abord la conception du Sheng, *Saint*, type de la perfection morale, but et terme de tous les préceptes confucéens, et du *Kiun-tze* « l'homme supérieur » dégré inférieur au précédent mais auquel la généralité des hommes peut aspirer.

Suivent les régles concernant les 5 relations sociales typiques, à savoir celles des époux, des fréres et des amis entre eux, des parents et des enfants, du prince et de ses sujets. A ces dernières se rattachent les devoirs des officiers et fonctionnaires.

Un chapitre spécial est consacré à la religion du Grand homme, spécialement à ces trois points, le ciel, ses ordonnances, les esprits. Quelques considérations générales terminent l'ouvrage.

Puisés à des sources généralement bien comprises, cet exposé ne peut naturellement que recevoir nos éloges; l'auteur les mérite par son étude sérieuse du

sujet et la méthode suivie dans les développements. Naturellement il se présente des cas plus ou moins nombreux où dans les questions de détails, nous ne saurions être de l'avis du docte auteur Nous en avons déjà cité un plus haut ; nous ajouterons comme autre exemple l'attribution à Kong-tze de commentaires sur le Yi-King, et le doute émis (p. 233) sur la croyance à des esprits spéciaux. Que *tao* soit traduit par "Weg" " Chemin " cela ne nous sourit guère. Déjà au Shi-king c'est « la règle morale générale » ; *Wuh-tao* est l'homme sans principe, sans foi ni loi. Le caractère correspondant indique un objet, une tête, un homme marchant. Nous pourrions aussi nous arrêter à l'interprétation de tels mots chinois ou mandchous (M. D. s'est servi avec avantage et intelligence de la version tartare), mais ce serait tomber dans les minuties. Quant à l'influence de Kong-tze sur le caractère de sa nation, nous renvoyons à ce que nous en avons dit dans notre histoire des religions de la Chine (1). Il nous plait mieux de reconnaître la valeur de cette œuvre et de la recommander à l'attention du public lettré.

C. DE HARLEZ.

* * *

NIRANGISTÂN. A photozincographed facsimile, of a M. S. belonging to Shams-ul-ulama.

Dastur Dr Hoohanjee Jamaspji of Poona edited with an Introduction and collation with an older Iranian M S. in the possession of Erpad Tahmuras D. Anklesaria, by Darab Dastur Peshatan Sunjana B. A.

— — *The Dînâ i mainyû Khrat.* The pahlavi text edited by Darab Dastur Peshotan Sunjana, with an Introduction critical and philological notes, etc. Bombay 1895.

L'activité littéraire des Parsis de Bombay ne se ralentit point. Chaque année nous en apporte de nouveaux et nombreux produits. Depuis que les Eranistes européens leur ont montré la voie des principes de la critique historique et philologique, ils y sont entrés résolument et ont fort heureusement abandonné les procédés traditionnels comme ils sont soumis à l'épreuve de la critique, la tradition elle-même. Il en est ainsi du moins de la plupart d'entre eux.

Nous avons eu précédemment à signaler des œuvres de valeur dues aux *scholars* pârsis. Aujourd'hui nous avons encore, à notre grande satisfaction, le devoir d'appeler l'attention des orientalistes européens sur deux livres dont la publication fait honneur à leur auteur et rendra des services incontestables à la science éranienne.

Ce sont comme on le voit les textes originaux pehlevis de deux traités importants dans le cercle des livres de la religion mazdéenne.

Comme leurs titres l'annoncent ce ne sont point de simples publications de textes faites avec intelligence et connaissance des idiomes. Dans le premier ouvrage nous trouvons en outre les variantes d'un autre manuscrit, qui ne sont point sans importance et une étude critique de ces deux textes qui sont les deux sources fondamentales des autres.

(1) *Les Religions de la Chine, aperçu historique et critique,* Leipzig W. Gerhard, 1891.

Au second, le savant Destour discute la question de l'âge du Mainû î Khrad et très brièvement la valeur des Manuscrits, ainsi que la lecture et le sens de quelques passages.

Un appendice étranger au sujet principal du livre nous donne une vie du Destour Saheb en vers guzerates avec des vers persans du Destour des Destours Edulji-Darabji Sanjana Grand-père de notre auteur.

Nous n'en dirons pas davantage. Nous ne pouvons que féliciter le Destour Pêshotan de son activité scientifique et à l'engager à rendre bientôt encore de nouveaux services à la science.

C. H.

* * *

Jivanji Jamshedji Modi B. A. 1. The Bas-relief of Behrâm gour at Nakh-i-Rustam. 2. The Horse in ancient Avesta. — 3. Charms or Amulets for some diseases of the eye. — 4. A few ancient belief about the eclipse.

Tels sont les titres de 4 conférences données par le docte pârsi J. J. Modi devant la Société anthropologique de Bombay. Ce sont de nouvelles preuves de l'activité scientifique des scholars zoroastriens de l'Inde.

Dans la première M. Modi discute la signification du célèbre monument de Nakh-i-Rustem et montre que la scène représente le mariage du roi persan avec une princesse indienne ; la question y est discutée avec jugement et érudition.

La seconde nous montre le rôle du cheval dans les livres éraniens, dans les mythes solaires et l'explique, puis l'usage que les Eraniens faisaient de cet utile quadrupède, l'estime en laquelle ils le tenaient.

La troisième fournit de nombreux détails sur une superstitution très répandue et un texte pazend assez curieux.

Dans la quatrième l'auteur expose les diverses explications que l'antiquité donnait à l'éclipse et celle, beaucoup plus raisonnable qu'on lit dans le *Dâdistân-î-dînî*. Celui-ci suppose des corps opaques planant dans l'athmosphère et s'interposant entre notre globe et le soleil ou la lune. M. Modi passe ensuite en revue les diverses éclipses historiques, puis les moyens employés pour conjurer le péril que courent les deux grands luminaires.

Ces courtes monographies sont intéressantes, traitées avec érudition et écrites d'une manière agréable. M Modi fait preuve de plus de connaissances variées qu'on en supposait à ses compatriotes.

C. H.

LA KABBALE

(Suite.)

LA PÊCHE MIRACULEUSE.

Récit.

II.

En S. Luc, 5, on voit le pendant de cette Pêche miraculeuse : le voici. La foule se précipitait pour entendre la Parole de Dieu, et Jésus était près du Lac de Génésareth. Il y avait deux Barques ; les pêcheurs étaient descendus et lavaient leurs filets. Il monta sur la Barque de Simon, identique à Jésus développé, car ANIE 66 = ШMOFN 466 = IШFO 532, le pria de s'éloigner un peu du rivage, GDE = 12, puis s'assit, et de la Barque, enseigna la foule, c.-à-d. le Peuple OM = 110 = NIN, le poisson, le fils, situé à droite, IMIN = 110.

Quand il eut fini, il dit à Simon (de Schâma, entendre, ШMOFN, = 466 = SFT, persuader, l'auditeur persuadé = 2 + 233 = pied, RGL = GRL, pierre, caillou, sort, élection) : « Allez au large, et lancez vos filets pour prendre du poisson. Simon : Rabbi, nous avons travaillé (en profanes, au Nord, à gauche), toute la nuit (LIL = 70 = SFD, mystère), sans rien prendre, mais, sur ta Parole, je lance le Filet. » Ils le lancèrent (à droite au sud) et prirent tant de poissons, que le Filet s'en rompait : (PRQ = 380 = PШ, abondance = IШO, salut pour les profanes, 38, initiés aux 10 Sephiroth, car HL 38 × 10 = 380. Après la résurrection, il ne se rompait plus). Ils firent signe aux compagnons de l'autre barque, de venir les aider. Ils vinrent et remplirent

tellement les deux barques (ANIE = 66 + 2 = 132 = QBL, réception = GLGL, évolution = AKILE, aliment = BN 52 + DFD 14, fils de David) qu'elles en étaient près de couler, c.-à-d. la barque de Simon et celle de Jean qui devaient contenir tous les Poissons du christianisme. Simon se jeta aux pieds de Jésus : « Eloigne-toi de moi, car je suis un pécheur, Rabbi ! » Il était stupéfait, lui et tous ses compagnons de la capture qu'ils avaient faite. (Capture, Doctrine LQH = 138 = SMH, germe = MNHM, consolateur = LB 32 + NFN 106, cœur du poisson), ainsi que Iacob (IOQB = 182 = 2 × 91 = AMN = MLAK, ange = MAKL, nourriture = ADNI 65 + IFFE 26, c.-à-d. la loi orale et la loi écrite réunies. Or 182 × 2 = 364, qui + 1 = 365, le cycle annuel) ; et Jean IFHNN = 1 + 123 = BN 52 + IFNE 71, le fils de la colombe qui + 1 = HσD = 72, la bénignité, c.-à-d. Simon bar Ionah, fils de Zabdaï, ZBDI = 22 + 1, mot qui est pour ZBD, don, 13 = AEBE, amour = AHD, unité + IE 15 = 28 = KH, kôkh, force, qui étaient les compagnons de Simon. Jean et Simon sont équivalents, l'un par l'amour, l'autre par la loi. Or 124 + 52 + 71 = 247 RMZ, rimmaz, allusion au secret, qui + 1 = 248 RHM, rakham, miséricorde. Et Jésus dit à Simon : « Ne crains pas, tu seras désormais Pêcheur d'hommes » (Pêcheur, DFG = 13 = ZBD don ; et DIG = 17, qui × 9 = 153 poissons humains. Ils ramenèrent les barques à terre, quittèrent tout et le suivirent. — Il y a intention évidente ; la Pêche miraculeuse qui termine l'Evangile de St Jean, correspond en tout à la Pêche miraculeuse qui inaugure l'initiation de Pierre, de Jean et de quelques autres apôtres, et les deux Pêches initiatoires s'expliquent de même, kabbalistiquement. A défaut de témoignages extérieurs, de textes précis pour nous apprendre la parenté intime qui existe entre les diverses Ecoles de Kabbalistes juifs et l'Ecole de Jêschou de Notsêreth, berceau du judéochristianisme, nous nous efforçons de découvrir les témoignages intrinsèques, déposés dans les Evangiles, les Epîtres et l'Apocalypse et nous espérons en faire surgir la preuve cherchée, preuve du plus haut intérêt pour la connaissance des Origines historiques du christianisme primitif.

III.

En St Mathieu 13, 47, Jésus, dans une barque, ANIE = 66, dit ce Maschal à la foule massée sur le rivage (Guèdâh GDE = 12). La Malkouth, le Royaume des cieux = 496 + 390 = 886 + B 2, dans = 888) ressemble à un filet (88) lancé dans la Mer 50 = 138 = LQH, capture, doctrine, et qui rassemble toute espèce = KL = 50, de poissons = 7 + 000 c.-à-d. 7 × 7 = 49 qui + 1 = 50 poissons. Quand il est plein, (MLA = 71 qui + 1 = 72 HσD, Bénignité), on le retire, on s'assied sur le rivage, on choisit les Bons, (ΘFB = 17 = DIG Dayyàg, pêcheur qui × 9 = 153) et on les met dans les vases (KL = 50, et KL IM = 100, vases de la Mer = SI, navire) et les mauvais (RO = 270), on les jette dehors (HFS = 104 = DQ, *daq*, broyé). Ainsi en sera-t-il à la fin du monde : les anges (MLAK = 91) sortiront et sépareront les méchants du milieu des justes (SDIQ = 204 = DR génération), et ils les jetteront dans la fournaise de feu, le Fleuve de Feu, Nahar di Nour ; là il y aura des pleurs BKI = 32, et des grincements de dents : ШΝ = 350. Fournaise se dit Tannour, TNFR = 656 ; c'est l'*Athanor* des Alchimistes. S'il a existé un mot TNFRI, le Tannourite, le Fournier, ici l'habitant de la Fournaise, mot bien indiqué par le sens, ce serait fort significatif, car. valant 666, ce mot montrerait ironiquement dans le nombre même de leur nom, le châtiment des Anti-Christs, en commençant par Judah de Karioth. Mais 666 appartient au sceau royal, 36, du soleil, de l'or, comme 888, son opposé ; 666 montre la Barque, l'évolution ANIE = 66 = GLGL = AKILE, l'aliment de mensonge, ШQR = 600 = QШR, conspiration, total 666. La demi-évolution, l'aliment incomplet, c'est l'hameçon, *khakkâh*, HKE = 33 = GL, tas, monceau, qalet. L'on voit de suite la correspondance avec la Genèse (3, 5) qui fait dire au serpent tentateur. « Vous serez comme des dieux, ou comme Dieu, k'Elohim, c.-à-d. K'ALEIM qui écrit avec M final fermé = 600, donne exactement 666. — L'AT donne littéralement le chiffre 666 (Rois, 6, 14) : « Le poids de l'or qu'on apportait à

Salomon tous les ans, était de 666 talents d'or. » Le sceau de l'or ZEB = 14 = DFD, amour, est le sceau de l'Antichrist par 666, comme il est le sceau du Christ par 888. Est-ce à dire que 666 soit essentiellement le symbole du mal ? Non, car il suffit d'y ajouter 111 + 111 ou 222, pour en faire sortir 888. C'est ainsi que 1° le secret de Jérusalem, c'est la doctrine du char divin, car, σFD 70 + IRFШLIM 596 = 666 + RKB 222 = 888 ; — 2° le Jardin doctrinal de l'Evangile repose sur le char, sur la Merkâbâh, car GN 53 + BШFRE 513 + OL 100 = 666 + RKB 222 = 888 ; — 3° la cité spirituelle de Jésus, c'est le char, car OIR 280 + IШFO 386 = 666 + RKB 222 = 888.

IV.

Jésus vient d'apprendre la décapitation de Jean Baptiste. Il traverse, sur une Barque, la mer de Galilée, dite aussi de Tibériade, de Génésar ou de Génésareth, et se retire non loin de Tibériade, dans un lieu désert, hors du pouvoir du détrarque Hérode. Le *second Pascha* (= 148) était proche, et Jésus avait 31 à 32 ans. Le Peuple (OM = 110 = NIN le Poisson-fils à capturer à droite IMIN = 110), le suivait en foule. Jésus monte sur la montagne (ER = 205 = GBR être fort, puissant), s'y assied avec ses Talmidim, leur parle de la Malkouth d'Elohim et guérit les malades. Le jour déclinait, et Jésus dit à Philippe, pour le tenter : « D'où achèterons-nous du pain (LHM = MLH mélakh, sel) pour que ceux-ci puissent manger » (AKL = 50 + 1). — Philippe : « 200 dinars de pain ne suffiraient pas, pour que chacun en ait un peu. » Qu'on se rappelle les 200 coudées à franchir par la Barque AME = 46 = ADM, homme + 1 × 200 = QIS, moisson d'âmes = 9200 = 100 × 92 = PE, 85, bouche + DG, 7, poisson, (Fom al Haut, en astronomie), et 92 + 1 = SBA, l'armée des élus, des initiés, les 200 petits : QNIM, du nid marin, car 200 = 4 × 50 les poissons des 4 parties du monde. De même, 200 × DNR 254 NDR vœu = 508... = ШHR, recherche de la Lumière du matin, alors que se fit la Pêche miraculeuse, et 200 × LHM 78 = 156.. = 1 + 155

QNE, la canne d'arpenteur, mesure du Temple doctrinal des Initiés. André, frère de Simon Kêpha : « Il y a ici un garçon NOR = 320 = 10 × 32 voies de la Sagesse, qui a 5 pains d'orge et 2 poissons (= 7), mais qu'est cela pour tant de monde. » Nous avons déjà vu que Jokhanan et Ben Ionah sont équivalents, et qu'en effet leurs deux Barques, furent remplies de poissons, lors de la première Pêche initiatoire. De même ici Philippe et André, car PLIPFS = 266 = ANDRIA = σFR, diviser, séparer en deux 532, pour l'analyser et le comprendre. Or 5 × LHM 78 = 390 = ШMIM, les cieux doctrinaux ; l'orge ШORE = 575 = EOШR, la richesse, la dixaine, = EШOR, la Porte de l'initiation + 78 = 653 = les 153 poissons + le grand chef des pêcheurs Sar ШR = 500 = (78 + 22 froment × 5) = 500 = 653.

Le chef de la cité initiée, ШR 500 + QRT 700 = 1200, les 12 grandes tribus des élus et le chef du secret, Sarhasssod ШR 500 + EOFD 75 = 575. Les 2 Poissons et 14, DFD = ID, la main unifiante de l'amour, et 50 × 2 = 100 = KP, la Pierre fondamentale, nom du chef des pêcheurs. — Jésus : « Ordonnez que l'on se couche sur l'herbe » OШB = 372 = ШBO, rassasier, jurer par 7. Il y avait beaucoup de verdure dans cet endroit. La foule se coucha par groupes de 100 et de 50, (c.-à-d. 25 groupes de 100 hommes + 50 groupes de 50) ; or, il y avait environ 5000 hommes, (c.-à-d. le poisson 50 × 100, ou le chef 500 × 10). Or 25 = KE, ainsi, qui × 10 = 250 NR, lumière, qui × 10 = 2500 BШR, chair, en prenant B = 2000 ; et 2500 × 2 = 5000 = 500 ШR, chef × 10. Chacun devait avoir 1 millième de pain et 4 dix millièmes de poisson. Voici venir maintenant le symbolisme de la Cène. Jésus prit les 5 pains et les 2 poissons, leva les yeux au ciel, rendit grâces, bénit les pains, les rompit, et les donna à ses disciples, qui les donnèrent au peuple. Il partagea aussi les 2 poissons entre tous. Tous mangèrent (KL 50 + AKL 51 = 101) et furent rassasiés (ШBO = 372 = 53 × 7 + 1). Et l'on emporta le reste des fragments (ШRD = 504 = DRШ, recherche PT = 480 = ШQP voir, regarder, et fragment, PRQ

= 380) 12 paniers remplis de pains et de poissons (DFD, 14 × 12 = 168 ou Tené ΘNA 60 × 12 = 720. — Or NШA, lever = 351 = ANШ homme ; œil, OIN = 130 = QL, voix, de l'église, QEL = 135 = EQL = EOIN ; bénir BRK = 222 = RKB, char divin = BKR, primogéniture = KBR. le Fleuve de la Vision du char, par Iekhezkel ; c'est le double de KIPA = 111 = ALP, le taureau-chef. En outre le bénir complet, aux 4 parties du monde, c.-à-d. en croix, c'est 222 × 4 = 888, le chiffre christiano-grec du Messie, ΙΗΣΟΥΣ. Or 222 = ΘBRIA, un des noms du lac, si telle est sa graphie syriaque. — Briser, rompre, PRK = 300, ou mieux PRQ = 380 = PШ abondance, multiplication, c.-à-d. le profane HL = 38 × 10 Sephiroth ou numérations consacrées par l'Initiation kabbaliste, le profane devenu initié, sauvé, car salut, IШO = 380 ; or encore, la Fraction du pain, c'est 380 + 78 = 458 = HTN, l'Epoux de la Vérité, le parfait Initié, aussi est-ce le signe caractéristique de l'Initiation aux doctrines de Jésus.

La fraction du poisson, c'est, entr'autres sens, 380 + 50 = 430 = TL tumulus = NPШ, âme = ШQL, le sicle trouvé par Képha dans la bouche du poisson, PE 85 + N 50 = 135 = QEL l'Eglise, pour payer l'impôt, car 50 = 49 MDE + 1, la mesure, le tribut du poisson. La fraction du pain et du poisson, c'est 380 + 78 + 50 = 508 = 2 × 254 DNR, les 200 dinars de pain que Philippe jugeait insuffisants pour nourrir le peuple. Ce sont les fragments (PT = 480 = 12 × 40 HLB, lait, crème = HBL, cordage, rets, filet, pilote), restés après cette cène qui remplissent les 12 paniers, pour nourrir les 12 tribus d'Israël appelées à l'Initiation, sur la rive, GDE = 12, chacun des 12 apôtres ayant eu un Panier plein de fragments. Or, le Panier, DFD = 14, qui × 12 = 168 = 7 × 24, période du jour complet, de la Lumière pour tout Israël ; ou σL = 90, qui × 12 = 1080, le décret divin HQ 108 × 10. Le Poisson et le pain s'associent bien, car DG = 7 + N = 50, c.-à-d. poisson + poisson = DGN, dâgân, froment, pain = 57, ZN, aliment, qui + 1 = 58 HN grâce.

Il est des récits apparentés à celui-ci, dans l'A. T. Ainsi

1° 1 Rois, ch. 17, v. 10, on voit Eliah (ALIE = 45 ADM + 1, et ALIEF = 52 = BN, fils), chef des Nabis, aller chez la Veuve (ALMNE = 126 = 7 DG, poisson × 18 HI, vivant) de Sarepta, une phénicienne idolâtre, pendant la famine engendrée par la sécheresse sous Ithobal et Akhab, pendant 3 ans, et le nabi multiplia la Farine (QMH = 148 = PσH), d'un pot qui n'en contenait qu'une poignée (360 × 3 = 1080 AP, colère = 10 × 108 HQ, décret HNN, miséricordieux ; d'où 148 × 3 = 444 = 1 + 443 BIT AL, maison de Dieu = 370 SPR, gratter, détruire + 74 DO = OD, témoignage de science = 3 grenouilles de l'Apoc.), et l'Huile (ШMN = 390 = ШMIM, cieux, l'huile pour le vin de l'Evangile) d'un petit vase (KD = 24 = 1 + 23 HIE, vie, qui × 3 = 72 OB, nuée), et ces trois personnes, le nabi, la veuve et son enfant, vécurent du Pain (LHM = 78 = MLH, sel) de cette farine, et de cette Huile. L'enfant meurt, et le nabi le ressuscite, c.-à-d. le revivifie : HIE = 23.

2° 2 Rois, ch. 4, Elischa (ALIШO = 411, qui + 1 = 412 BIT, maison), successeur d'Eliah, multiplie le peu d'Huile de la femme d'un nabi qui venait de mourir, pour désintéresser les créanciers, en vendant cette huile.

3° Elischa passait souvent à Sunam (ШNM = 390 = ШMN, huile), au pied du Tabor ; une femme notable le force à toujours loger et manger chez elle. En récompense, Dieu accorde à la Sunamite un fils, mais l'enfant meurt (de méningite ?) et le nabi le ressuscite.

4° A Galgala (GLGL = 66 = AKILE, aliment) les disciples des Nabis demeuraient avec Elischa, pendant une famine de 7 ans. Elischa (chef de cette Ecole), dit à l'un d'eux d'aller cueillir des herbes sauvages. Celui-ci cueille, par ignorance, des coloquintes (purgatif violent), les fait cuire et les sert ; mais tous s'écrièrent, en goûtant : « Mors in olla ! » Elischa : « Apportez de la Farine ». On en apporte et il en jette dans la marmite. « Servez, et que tous mangent ». Tous mangèrent et l'amertume disparut (avec le poison, et nul ne fut empoisonné).

Alors survint un homme qui venait de Baal-Schalischa, avec

des Pains des prémices : 20 pains d'orge (ШORE = 575) et de froment (HΘE = 22) dans un sac (LHM 78 × 20 = 1561 = 1560, qui + 1 = 1561, qui (ШQ = 400 = T), 7 = 223 à 222 RKB, le char). Elischa : « Donnez au peuple (des étudiants nabis, OM = 110 = NIN, poisson, fils), et que tous mangent. » (AKL = A 1 + KL tout, = 50 = N, poisson ; d'où 51 + 1 = 52 BN). Le serviteur : « Qu'est cela pour 100 personnes ? » (2 centièmes pour chacun). Elischa : « Donnez au peuple et que tous mangent, car voici ce que dit Iahwéh : Ils mangeront, et il en restera. » Tous mangèrent, et il en resta, selon la parole de Iahwéh. (Manger du pain, AKL 51 + 78 LHN = 129, qui + 1 = 130, Œil, Voix). — Ici la résurrection n'existe que virtuellement, il n'y eut que menace de mort, car le poison fut neutralisé. Ces multiplications de Farine suggèrent toujours l'idée d'un Pascha symbolique : QMH = 148 = PσH. — Revenons à l'Evangile.

Ces hommes, voyant que Jésus avait fait un signe prodigieux, (AFT = 407 = 1 + TF, le Taw symbolique, la 22e lettre qui couronne l'Alphabet sacré du triple septenaire), proclamèrent : « Celui-ci (ZE = 12) est le vrai Nâbi (NBIA = 63, qui × 7 = 441 = AMT, vérité) qui doit venir au monde », c.-à-d. le Messie temporel attendu par les Israélites patriotes. Jésus sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi politique, MLK = 90, força ses disciples de s'embarquer avant lui pour Beth-Saïda = BIT 412 + (SID 104 = NHFM) = 506 Maison de Pêche, ou pour Kaphar-Nakhoum KPR 300 + NHFM 104 = 404, village de Nakhoum, renvoya le peuple, et s'enfuit seul, dans la montagne, pour prier (PLL = 140 = OLM, monde = MSFD filet).

Le soir venu, Jésus, seul à terre, vit la Barque au milieu du lac, et ses disciples ramant (ШFΘ = 315 = ШDI 314 + 1, le Puissant) avec peine contre un vent (RFH = 214 = HFR, antre) contraire et violent (tempête ШOR = 570 et ШORE, 575, l'orge épineux bien inférieur au froment. Il faut savoir que le froment HΘE, 22, signifie le texte de la loi ; KE, 25, l'explication prophétique, et PG, 83, le Figuier, l'ancienne Loi,

total 130 QL, la voix. C'était à la 4e veille (la dernière HΘE = 22 lettres, ШMR 540 × 4 = 2160, la moitié de 4320 = TBL, le Monde × 10, c.-à-d. du jour symbolique complet) et il faisait nuit, (LIL + 70 = ϛFD, vers 3 heures du matin, au printemps).

Ils avaient ramé 25 à 30 stades (milieu du IM = 50), (ramer ШFΘ = 315 = ШIE, troupeau ; rame ШIΘ 319 + qui + 1 = 320, les 32 voies de la Sagesse × 10 Sephiroth ; rames ШAΘIM = 360 = 12 × 30 stades = ШNI, dibaphus + ШN dormant ; MШFΘ = 355 = ШNE, sommeil, année), quand Jésus vint à eux, marchant sur le lac (= ELK 55 + OL 100 = IM 50 = 205 = ER, montagne = GBR, être puissant), mais il voulait les dépasser. Tous le virent, crurent que c'était un fantôme, eurent peur, (car c'est ici encore le sceau des Incantations, tout ayant un sens double, bon ou mauvais) et poussèrent des cris.

Il leur dit : « Ayez confiance ; c'est moi ; ne craignez rien. » Képha répondit : « Rabbi, si c'est toi, ordonne-moi de venir à toi, sur les eaux. — Viens. » (LK = 50 ; en syriaque TA = 401). Képha descendit et marcha sur les eaux (MIM = 90 = MLK, roi = MN qui + 1 = 91 = AMN, le croyant, l'artiste, d'où : ELK 55 + OL 100 + MIM 90 = 245 = RME, auteur, élévation de la Foi) pour aller à Jésus. Mais, voyant la violence du vent, il eut peur, commença à enfoncer (ШQO = 470 = QRQO, sol du fond) et s'écria : « Rabbi, sauve-moi ! » c.-à-d. Jêschou, hoschiêni ! ou Jêschou, hoschiah-nnâ ! jeu de mots sacré. Jésus étendit la main (NΘE 64 + ID = 14 = DFD = 78 LHM pain), le saisit (LQH = 138 = HLQ, part, portion) et lui dit : « Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté ? » Ils montèrent sur la Barque et le vent cessa. Les gens de la Barque vinrent à Jésus, se prosternèrent et lui dirent : En vérité, tu es le Fils de Dieu (BN = 52 ALEIM 86 = 138 = SMH germe = LQH, capture, doctrine, qui × 12 Apôtres = 1656, c-à-d. 432000 ans = 120 sares = 3600 × 120, un monde complet. Képha le proclama même le Messie de Dieu ; (MШIH 358 + AL = 31 = 389, qui + 1 = 390, les cieux, ou encore MШIH 358 + ALEIM 86 = 444 = double char × 222, c.-à-d. 4 ple ALP). mais

Jésus lui défendit de le révéler à personne. C'était un Secret, un Sod. Ils abordèrent rapidement au pays de Guénésareth (= 700 du grand Noun + 13 d'amour). Et les disciples de Jésus s'étonnaient de plus en plus, car ils n'avaient rien compris au signe des pains : leur cœur était aveuglé (LB 32 voies ; ils étaient profanes). Ils comprirent, après être débarqués, le sens initiatoire et doctrinal du prodige.

La foule avait vu que Jésus, ne s'était pas embarqué avec ses disciples et qu'il n'y avait qu'une barque. Elle le cherchait près de Tibériade, là même où ils avaient mangé le Pain symbolique. Ne l'y trouvant plus, la foule s'embarqua pour Kaphar-Nakhoum, y retrouva Jésus et lui dit : « Rabbi, quand es-tu venu ici ? » Jésus répondit : « Amen ! Amen ! je vous le dis ; vous me cherchez, non parce que vous avez vu des signes, (AFT = 406 + 1 signifie aussi les 22 lettres sacrées de l'initiation) mais parce que vous avez mangé des Pains = AKL 51 + 78 = 129, qui + 1 = 130, œil et voix, et que vous avez été rassasiés (ШBFO = 378, de ШBO = 372 = simultanément sept, faire serment, rassasier). Tout cela n'était qu'une préparation à la grande Doctrine initiatoire que Jésus développa ensuite au Kahal (QEL = 135, qui + E = 140 = QM, s'élever = OLM monde) c.-à-d. à l'église ou synagogue de Kaphar-Nakhoum. Il s'y proclama le Pain de Vie (LHM 78 + EHIE, 28 = 106 = NFN, le poisson développé), descendu des cieux, supérieur à la Manne (MN = 90, qui + 1 = AMN) et qui donne la Vie (EHIE = 28 KH, la Force vitale) au monde. Et ils lui répondirent : « Rabbi, donne-nous toujours ce Pain. » Alors il enseigna que ce Pain, c'est sa chair, car Lékhem, signifie proprement viande, en hébreu comme en vieux français c.-à-d. pain et chair, d'où Milkhâmâh, guerre, lutte sauvage pour la vie. (LHM 78 + BШR 502 = 580 = ШRP, brûler d'amour, RШP, charbon ardent, foudre PRШ fraction, expansion, voile mystérieux du Sod. De Bâsâr vient Besôrâh, BШFRE = 513, Evangile, chef de l'amour, de l'unité). Or 513 = 9 × 57, ZN, aliment et DGN poisson-froment, comme TFRE 611 qui + 1 = 612 BRIT = 9 × 1 + 67 = BINE,

intelligence et 6 × 122 SBI, honeur, gazelle) et que quiconque en mangera ne mourra plus. Et les juifs se disent entr'eux : « Comment, lui, peut-il nous donner sa chair à manger ? Et Jésus affirme que quiconque mange sa chair et boit son sang, aura la Vie éternelle, et ressuscitera au dernier jour. Manger, AKL 51 + chair, BШR 502 = 553 = fils, BR 202 + ANШ homme 351, c.-à-d. manger la chair du Fils de l'homme. Boire ШTE 705 + sang DM 44 = 749 = 700 ШT, le substitut, le grand poisson + ALHI, 49, du Dieu vivant, qui + 1 = 50, le Poisson LHM 78 + HIIM, vie, 68 = 146 = OFLM, monde, éternité = QFM surgir, ressusciter ; ce Pain sacré, c'est donc la Vie éternelle par la Résurrection. Or la Vie éternelle HIIM 68 + OLM 140 = 208 HR, le Libre par excellence, l'Initié c.-à-d. encore 68 + 146 = 214 = RFH, l'esprit vivifiant. Si l'on écrit Vie à l'état construit HII = 28 = KH, force, l'on trouve 28 + 140 = 168, la période des 7 jours × 24. Beaucoup de disciples dirent : « Ce mot est dur ; et qui peut le comprendre ? » Jésus : « Cela vous scandalise ? Si donc vous voyez le Fils de l'homme monter où il était d'abord ? C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et Vie (RFH 214 + F 6 = HIIM 68 = 288 = RHP, les 288 étincelles de vie qui s'épanouissent PRH = 282, en fleurs, couvées dès l'origine par l'esprit de vie : Merakhépheth) (Genèse). Mais il en est d'entre vous qui ne croient pas... » Depuis lors, beaucoup de disciples se retirèrent et ne marchèrent plus avec lui. Jésus dit aux Douze : « Voulez-vous aussi vous en aller ? » Simon Képha : « Rabbi, à qui irions-nous ? Tu as les Paroles de la Vie éternelle (DBR 206 + HIIM 68 + OLM 140 = 314 = ШDI, le Tout-Puissant, qui + LK, leka, à toi 50 = 364, ou AL HI, le Dieu Vivant 49 = 363, l'année). Nous, nous croyons et nous savons que tu es le Messie, le Fils de Dieu (Messie MШIH 358 + fils BN 52 + Dieu, ALEIM 86 = 496 = LFITN, le grand Poisson = MLKFT, le Royaume éternel des Initiés). — Jésus. « Ne vous ai-je pas élus (BHIR = 220 = KR, agneau), les Douze (Elu BHFR 216 × 12 = 2592 qui + 8 = 2600 = 100 × 26 IEFE ; mais qui × 2

= 432 TBL l'univers entier), et l'un de vous est un satan ! — (ШΘN = 359 qui + 1 = 360 du sceau du sexénaire; c'est Judah de Karioth — 666, le suppôt du mauvais serpent 358 + 1 = 359 = ШΘN, contre le bon serpent, le Messie, c.-à-d. du Léviathan courbe, tortueux contre le droit). — Telle fut la scène violente par où finit cet essai d'initiation graduée de la foule, de dévoilement successif du grand mystère de l'Initiation meschikhite au peuple d'Israël. A ce Sôd conduisait enfin le sceau prophétique du Septénaire, c.-à-d. du Poisson, du Serpent de Vie, de la septième Sephire, Jesod, qui est le fondement du Monde. Le Sôd du Pain évoque celui de la Sagesse, cachée des Initiés, car LHM = 78 = E 5 + HKME 73, sagesse. et la mamelle du Vin DD 8 + IIN, 70 = 78 = la fête de l'Intelligence, HG 11 + BINE 67, comme nous le comprendrons plus tard.

(*A continuer.*) DR. P. NOMMES.

L'HISTORIEN SAHAGUN

ET LES MIGRATIONS MEXICAINES.

Au premier rang parmi ces pieux missionnaires que leur zèle pour le salut des âmes conduisit à étudier avec soin l'antique religion, la langue, les usages et les coutumes des néophytes, il convient de citer Fray Bernardino de Sahagun. Arrivé à la Nouvelle-Espagne en 1529, c'est-à-dire huit ans après la prise de Mexico, il profita de son séjour de deux années à Tépéopulco (1) pour se renseigner à fond sur les croyances, culte et mœurs des habitants du pays. Ayant ensuite passé plus d'une année à Tlatélelco, quartier de la cité de Mexico, le vénérable padre utilisa les loisirs que lui laissaient les soins de son ministère, pour mettre en ordre les matériaux déjà recueillis. Après avoir consulté les vieillards les plus intelligents et les plus instruits de la localité, il fesait rédiger par de jeunes indiens, sachant à la fois l'espagnol et le nahuatle, le résultat de ses conversations. C'est ce qui constitua les *Relaciones de las cosas de Nueva España*, dont une traduction française est due au concours de deux de nos compatriotes qui ont habité le Mexique pendant un certain temps.

Ajoutons que la consolation de voir imprimée l'œuvre, fruit de tant de travaux et de peines, ne fut point accordée au laborieux missionnaire. Un ordre royal en date du 22 avril 1577 obligea Sahagun à envoyer tous ses manuscrits en Espagne et

(1) Fray Bernadino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, traduite et annotée par M. le Dr Jourdannet et Rémi Siméon. Introduct. p. VIII. — M. Seller *Altmexikanischen Studien* dans les *Veröffentlichungen aus des Königlischen Museum für Völkerkunde*. — *Americana*, p. 516 du tome X du *Muséon* (Louvain, 1890).

interdit la publication d'aucun livre concernant les croyances et superstitions des Indiens. On espérait ainsi éloigner les nouveaux convertis de toute tentation de retomber dans l'idolatrie.

Pendant près de deux cents ans, on ignora ce qu'étaient devenus les papiers du pieux ecclésiastique. Enfin Muños, l'infatigable chercheur, eut la chance, vers la fin du siècle dernier, d'en découvrir une copie dans le couvent des Franciscains à Tolosa. C'est d'après elle que furent publiées aussi bien l'édition qui parut en 1829 à Mexico par les soins de D. Carlos Marie de Bustamente, que celle de la collection Kingsborough. Cette dernière, supérieure à la précédente au point de vue de la correction du texte, parut à Londres en 1830.

M. Seller signale d'ailleurs l'existence de trois autres manuscrits du livre de Sahagun et rédigés, suivant toute apparence, de la main même de l'auteur. Le premier conservé à la bibliothèque Laurentienne de Florence contient le texte en langue mexicaine avec traduction espagnole. C'est vraisemblablement celui que le commissaire général Fr. Rodrigo de Sequera avait décidé le savant missionnaire à mettre au net. Les deux suivants, rédigés exclusivement en mexicain, se trouvent déposés à Madrid, l'un à la bibliothèque de l'académie historique, l'autre à celle du palais. Tous les deux sans doute furent écrits par notre auteur, le premier à Tépéopulco, le second à Tlatélolco. Ils présentent entre eux d'assez notables différences de rédaction. M. le Dr Brinton a publié d'après le manuscrit de Florence, un recueil d'hymnes et de chants plus ou moins sacrés (texte mexicain avec essai de traduction anglaise), lequel fait partie de la collection d'ouvrages sur l'Amérique par lui publiés (1). Une traduction complète et surtout interlinéaire du texte mexicain de Sahagun serait, à coup sûr, chose fort utile et désirable. Espérons qu'elle ne se fera pas trop attendre et que, soit en Europe soit en Amérique, il se trouvera quelque érudit pour mener une telle entreprise à bonne fin.

(1) M. D. G. Brinton, *Rig-Veda Americanus*, T. *VIII* de la *Library of Aboriginal American Litterature* (Philadelphia 1890).

Si l'œuvre de Sahagun ne se recommande d'une façon particulière, ni par l'esprit critique, ni par le mérite littéraire, elle n'en conserve pas moins beaucoup de valeur au point de vue des études américaines. C'est un vaste répertoire de documents dont plusieurs ne se rencontrent nulle part ailleurs. En ce qui concerne les époques reculées et de beaucoup antérieures à la conquête, les assertions du vieux missionnaire ne sauraient être acceptées sans contrôle. C'était, pour nous servir d'expressions toutes modernes, plutôt un ethnographe qu'un historien. L'on peut du moins saluer en lui l'interprète fidèle et sincère de la tradition populaire, le compilateur infatigable, le metteur en œuvre de matériaux qu'il lui était encore relativement facile de recueillir si peu de temps après la chute des états indigènes.

I.

Sahagun assigne comme premiers habitants à la Nouvelle-Espagne les émigrants qui, venus du côté de la Floride, abordèrent, il y a de cela, nous dit-il, un nombre indéterminé d'années, sur la côte nord-est du Mexique (1). Ils montaient sept galères, dont une tradition postérieure aurait fait autant de grottes ou de cavernes (2). Le lieu de leur débarquement fut *Panoyan*, litt. « Endroit où l'on arrive par mer ». Plus tard, le nom de cette localité aurait été corrompu en celui de *Panotlan* ou *Pantlan*, d'où le nom moderne de *Panuco*. Du reste, notre auteur prétend que les nouveaux arrivants eux mêmes l'appelaient aussi quelquefois *Panco*.

En tout cas Panuco constitue aujourd'hui une ville située par le 22e de L. N. et le 102 L. G. O., dans le district de Tampico (extrémité septentrionale de l'Etat de Vera-Cruz, sur les bords du Rio Panuco. Elle est à peu près à dix-sept lieues dans l'intérieur des terres, et l'on concevrait difficilement, par

(1) Sahagun, *Hist. gén.* (trad. de Jourdannet), liv. 10e, chap. XXIX. T. 12, p. 673 et 674.

(2) Ibid. prologue, p. 9.

suite, que l'emplacement de cette cité ait pu servir de lieu de débarquement. D'ailleurs, un savant géographe du siècle dernier déclare formellement cette cité fondée par Cortez (1). Il est donc bien vraisemblable que ce n'est pas sur son emplacement que durent attérir les voyageurs, mais bien au port de Tampico. Cette dernière localité se trouve à 20 lieues environ au N.-E. de Panuco, tout près de l'embouchure du fleuve de même nom et à l'extrémité méridionale de l'état actuel de Tamaulipas.

Quoi qu'il en soit, Sahagun désigne positivement les Mexicains proprement dits comme descendants de ces colons partis d'Orient. Ils se rattacheraient à ces derniers par l'intermédiaire des Toltèques (2). Les émigrants auraient, en effet, pris ce nom après leur établissement dans l'intérieur du pays. Notre auteur dit exactement des Toltèques ce qu'il avait déjà dit des Mexicains, ou plutôt de leurs ancêtres débarqués à Panuco, à savoir qu'ils étaient les premiers habitants de la Nouvelle-Espagne (3). Il ajoute encore, qu'à cause de leur habileté artistique, les Toltèques auraient été appelés *Oxomoco*, *Cipactonal*, *Tlatétécuin* et *Xochicauaca* (4). Or, ces quatre noms sont juste, comme nous le verrons tout à l'heure, ceux des inventeurs du calendrier mexicain, lesquels restèrent avec les premiers colons, lors du départ des autres sages et savants.

Enfin Sahagun paraît encore réunir toutes ces populations sous la dénomination générale de Chichimèques. Voici ses propres paroles :

« Le véritable nom des *Tulteca* (Toltèques) était *Chichimeca*. Le nom de Tulteca provient de la finesse et de la supériorité des objets qu'ils fabriquaient (5). »

Et plus loin :

« C'étaient (les *Mexicas* ou Mexicains proprement dits) des

(1) Alcedo, *Diccionario geografico-historico de las Indias occidentales*, Madrid 1789 (art. *Panuco*).

(2) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. 10, chap. XXIX, § 12, p. 673.

(3) Ibid. ibid. § 1er, p. 655.

(4) Ibid., ibid., p. 657.

(5) Ibid., ibid., p. 656.

étrangers, puisqu'ils viennent du pays des *Chichimeca* (1). »

Il ajoute encore :

« Les Nahoas étaient ceux qui parlaient la langue mexicaine, « bien que ne la prononçant pas comme les vrais Mexicains. « Ils s'appelaient aussi Chichimèques et prétendaient descendre « des Toltèques qui restèrent dans le pays, lorsque leurs com« triotes s'exilèrent à l'époque où Quetzalcoatl partit pour « Tlapallan (2). »

Enfin, il termine par ces mots :

« Toutes ces différentes familles (les Mexicains et autres tribus sorties de la vallée des sept cavernes) se donnent le nom de *Chichimeca* et se vantent de cette dénomination. Cela provient de ce qu'ils s'en vinrent errants comme les *Chichimecas* à travers les contrées dont nous avons parlé, pour aboutir à cette partie-ci du pays. »

Notre auteur paraît, du reste, opposer ces populations Chichimèques du Mexique aux races de l'est et du sud-est, telles que les *Olmeca* et les *Nonoalca*, lesquelles, affirme-t-il, ne se disent nullement *Chichimeca*. Ce point, nous le verrons tout à l'heure, est d'une grande importance au point de vue ethnographique (3).

Mais il est temps de clore cette digression et de reprendre le cours de notre récit. Les colons abordés à Panuco, ou plutôt à Tampico, n'y séjournent pas longtemps. Sous la conduite du grand-prêtre qui portait le dieu protecteur de la nation et les guidait dans leur marche, ils continuent leur voyage par terre, à la vue des *Sierras Nevadas* et des volcans, jusqu'à ce qu'ils eussent atteint la province de Guatemala (4). Ces émigrants allaient à la recherche de *Tamoanchan*, litt. « Nous cherchons notre demeure, » termes dans lesquels Sahagun voit une altération des deux mots mexicains *Tictemoa Tochan*, qui offrent juste le même sens. Ce Tamoanchan, pour la possession duquel

(1) Ibid., ibid., p. 673.
(2) Ibid., ibid., § 3, p. 663.
(3) Ibid., ibid., liv. 10, chap. IX, § 12, p. 674.
(4) Ibid., ibid., *Prolog.* du liv. 1er p. 9 (et en note).

ils avaient quitté la région du littoral n'était autre chose, à leurs yeux, dit le vieux chroniqueur, qu'une sorte de Paradis terrestre, placé d'après la tradition indigène dans les régions équinoxiales. Ils résidèrent longtemps dans cette nouvelle patrie. Toutefois les *Amoxoaques*, c'est-à-dire les sages habiles à déchiffrer les peintures hiéroglyphiques, qui jusqu'alors avaient accompagné l'émigration, s'en séparèrent enfin. A la suite de leur dieu, c'est-à-dire sans doute de l'idole qui le figurait et que l'on portait sur un brancard toute enveloppée de *mantas*, ils gagnèrent la côte orientale. C'est là qu'ils se rembarquèrent, emportant avec eux les écrits ou plutôt les peintures relatives aux cérémonies du culte, à l'histoire et aux arts mécaniques.

Cependant, avant d'adresser un adieu définitif à leurs anciens compagnons de route, les sages leur firent diverses recommandations, prescrivant à ceux-ci de rester dans leur nouvelle patrie, dont la divinité elle-même leur garantissait la possession. Du reste, ajoutèrent-ils, celle-ci viendra de nouveau vous rendre visite en Tamoanchan aux approches de la fin du monde. Quatre Amoxoaques refusèrent pourtant de se réembarquer et restèrent avec leurs compatriotes, à savoir *Oxomoco*, *Cipactonal*, *Tlatëtécuin* et *Xuchicauaca* (1). Ils fabriquèrent de nouveaux livres pour remplacer ceux que l'on remportait au-delà de la mer, et c'est à eux notamment que l'on devrait l'invention du calendrier dit *Toltèque*, jadis en usage chez la grande majorité, sinon la totalité des populations civilisées de la Nouvelle-Espagne. Les noms de ces mystérieux personnages sont exactement les mêmes, comme il a été dit plus haut, que ceux appliqués par Sahagun aux Toltèques, en raison de leur habileté mécanique. L'étymologie et la signification en semblent également obscures. Nous ne nous occuperons ici que du terme *Cipactonal*, écrit assez peu correctement *Cipactonat* par Veytia. Cet auteur le décomposant en trois mots mexicains *cé* « un », *ipac* « sur » et *Tonalli* « jour soleil », traduit le tout par « celui

(1) Ibid., ibid., liv. 10; chap. IX, § 12, p. 674.

qui est au-dessus du soleil, père supérieur au soleil » (1). L'interprétation proposée par l'abbé Brasseur pour être différente ne nous semble pas meilleure. Il rend ce nom mexicain par « Un qui est avant le jour, celui qui précède le jour, » et prétend justifier son interprétation par ce fait que Cipactonal aurait été identifié avec *Tlahuizcalpan-teuctli*, litt. « seigneur qui brille derrière les maisons » ou Vénus, l'étoile, qui effectivement scintille sur la voûte azurée jusqu'au moment du lever de l'astre du jour (2).

On ne saurait guère, à notre avis, se refuser à voir dans *Cipactonal*, un composé des deux termes mexicains *Cipactli*, sorte de monstre fantastique, et *Tonalli*, dont le sens véritable est celui de « comput, calendrier, » litt, « comput du Cipactli ». Nous allons voir tout à l'heure le motif de cette étrange dénomination. Et d'abord qu'était-ce que le *Cipactli* ou *Capactli?* De Humboldt en fait un grand poisson de mer, et traduit son nom par « Espadon. » Ce n'est pas l'idée que nous en donnent les peintures hiéroglyphiques. Il y apparaît sous les traits d'un serpent au corps orné de flèches ou de pointes d'obsidiennes. On le prend comme signe du 1er jour du mois et de la 1re année du cycle de 52 ans. Maintenant quelle étymologie attribuer à ce terme de *Cipactli ?* Veytia le décompose en *ce* « un », *ipac* « sur » et *Tlatli* « père », litt. « Le premier au-dessus des pères, l'ancêtre par excellence. » Nous lui laissons, cela va sans dire, toute la responsabilité d'une pareille interprétation.

Cipactonal, somme toute, nous fait assez l'effet de n'être autre chose que le calendrier personnifié, et il se pourrait bien que les noms de ces trois compagnons ne désignassent simplement que les principaux ouvrages de magie ou d'astronomie en usage chez les peuples de ces régions.

Maintenant que le calendrier Toltèque ait été dénommé au moyen des premiers hiéroglyphes qu'il contient, la chose

(1) Veytia, *Historia antigua de Mexico* (publiée par Ortega) T. I, cap. 9, p. 95 (Mexico 1836).

(2) Abbé Brasseur de Bourbourg, *Recherches sur les ruines de Palenqué*, chap. 4. p. 48 (en note).

n'offre rien de bien extraordinaire. Est-ce qu'en hébreu chaque livre de la Bible n'a pas pour nom, le mot même par lequel il commence ?

C'est, du reste, ce que fait clairement ressortir une légende rapportée par Mendieta. D'après cet auteur, les dieux qui venaient de créer l'homme s'apperçurent avec chagrin qu'il ne possédait pas de livre d'après lequel il put régler sa conduite et manière de vivre. Cependant un ménage divin composé de d'Oxomoco et de Cipactonal sa femme habitait une caverne dans le pays de Cuernavaca, à une quinzaine de lieues environ au sud de Mexico. Le couple tint conseil et Cipactonal décida son époux à consulter leur petit-fils Quetzalcoatl, l'idole de Chollula. Chacun de ces trois personnages prétendait tout d'abord à l'honneur de choisir le signe initial du calendrier. Enfin, sur l'avis de l'aïeule, le premier tour fut attribué à Quetzalcoatl. Ce dernier, après avoir rencontré sur son chemin un *Cipactli* ou « serpent d'eau », adopta cet animal comme emblême de l'hiéroglyphe du 1er jour du mois et de la première année du cycle. Puis, Oxomoco adopta pour les jour et année suivants *Ome-Acatl*, litt. « deux-canne ». Enfin Cipactonal, ayant sans doute négligé de faire valoir ses droits, son petit-fils marqua les an et jour postérieurs du signe Yei-calli, « trois-maison ». Les inventeurs continuèrent de la sorte jusqu'à ce qu'ils eussent atteint le nombre de treize. On sait, en effet, que le cycle mexicain de cinquante-deux ans s'obtenait par la combinaison de quatre hiéroglyphes et de treize chiffres (1). Nous ne nous arrêterons pas à faire ressortir ici la ressemblance extrême entre le système du calendrier mexicain et celui des peuples de l'Extrême-Orient. En effet, le cycle de ces derniers, qui est de soixante années résulte de la combinaison de dix signes fondamentaux ou *racines* avec douze autres auxiliaires ou *branches* (2).

(1) Sahagun, *Hist. gén.* Introd. p. LXVIII et suiv. — *Des couleurs considérées comme symboles des points de l'espace*, etc., p. 155 et suiv du T. VIII des *Actes de la Société philologique* (Alençon, 1879).

(2) Macartney, *Voyage dans l'intérieur de la Chine*, etc. (Trad. de Castéra), t. V, chap. 23, p. 307 et suiv. (Paris, 1804). — M. L. Mentschikoff, *L'Empire Japonais*, 3e partie, p. 287 (Paris 1882). — Mgr Pallegoix, *Description du royaume Thai* ou *Siam*, T. 1er, chap. 7e, p. 253 (Paris, 1854).

Ajoutons que l'un des motifs, sinon le motif principal, qui décida les Mexicains à faire entrer le nombre 4 dans leur mode de comput, c'était le caractère sacré dont il se trouvait déjà revêtu, comme emblême des points de l'espace. De même que trois constituait chez les Mexicains le nombre politique par excellence (1), le 4 était à proprement parler le nombre géographique et administratif au sein d'une grande partie des races américaines. Rappelons à ce propos les quatre quartiers entre lesquels le dieu Huitzilopochtli avait prescrit aux Mexicas de partager leur ville (2), les tétrarchies de Tlaxcallan, Tepeyacac et Huexotzingo, gouvernées les unes et les autres par un conseil de quatre princes ayant chacun sous sa juridiction spéciale, un des quartiers de la cité (3), la division quadripartite de l'Empire des Incas (4). Peut-être même enfin convient-il de citer, à ce propos, jusqu'aux quatre voyages, aller et retour, entrepris par Votan de *Valum-Votan* dans le Chiapas à *Valum-Chivim* (5) probablement identique à la cité actuelle de Xicalanco (6).

Quoi qu'il en soit, les colons allaient, dit notre narrateur, offrir des sacrifices au lieu appelé *Téotihuacan*, litt. « Maison des dieux ». L. Augrand conclut très logiquement de ce passage que *Tamoanchan* et cette dernière localité devaient se trouver dans le plateau d'Anahuac, à une petite distance de Mexico.

(1) *De quelques idées symboliques se rattachant au nom des douze fils de Jacob*, p. 210 du T. 3e des *Actes de la Société philologique* (Paris 1873-74). — *Des nombres symboliques chez les Toltèques occidentaux* dans la *Revue des Religions*, Paris 1893. — L. Angrand, *Notes manuscrites*.

(2) Herrera, *Histoire générale des voyages et conquêtes des Castillans* (Trad. de Coste). p. 156 (Paris 1671). — M. Ch. Starke, *La famille primitive*, chap. 2. p. 74 (en note), Paris 1891. (T. XXI de *Bibliothèque scientifique internationale*. publiée par M. Alglave).

(3) L'Abbé Brasseur de Bourbourg. *Histoire des nations civilisées du Mexique*, etc. T. III, liv. 12, chap. 4, p. 515 (en note), Paris 1858.

(4) C. Desjardins, *Le Pérou avant la conquête espagnole*, III, p. 49 et IV, p. 117. (Paris 1858). — M D. G. Brinton, *American Heroe myths*, chap. V. p. 179 et 180. (Philadelphia, 1882).

(5) Cabrera, *Description of the ruins of an ancient city discovered near Palenque*, p. 533 et suiv. — *Le mythe de Votan*, I, p. 13 et 14 (et en note) dans le 2e vol. des *Actes de la Société philologique* (Alençon 1871). — *De quelques idées symboliques*, p. 212 et suiv. de T. 3e des *Actes de la Soc. philol.*

(6) *Les cités Votanides*, p. 647 et 648 du T. IV du Muséon (Louvain 1885).

Il est vraisemblable que Tamoanchan en faisait également partie. Sans doute, la carte insérée par l'abbé Brasseur dans son édition du Popol-Vuh place un pays de Tamoanchan sur les rives de la lagune de Terminos, dans le Sud-Est du Mexique. Il nous parle encore du nom de *Tamainchan* appliqué, au dire d'un Indien de la ville de Guatémala, à l'un des quatre quartiers de la dite cité, et cela en souvenir d'un ancien paradis terrestre. Mais l'on sait combien les termes appartenant à la géographie primitive ou sacrée, sont sujets à voyager avec les populations qui les emploient. Les exemples de ce phénomène linguistique abondent, tant dans l'ancien que dans le nouveau monde (1). Rappelons nous l'Ida phrygien et celui de Crète, l'Oronte de Syrie et l'Arvend de la Perse. N'y a-t-il pas aujourd'hui des Memphis, des Cambridge aux Etats-Unis, tout aussi bien qu'en Angleterre ou sur les bords du Nil? Enfin, le nom de Tlapallan, qui dans l'ancienne geographie mexicaine désignait une région située sans doute bien loin vers le N. O. n'a-t-il pas fini par être appliqué à une portion du pays actuel des Mosquitos? N'y a-t-il pas sur le territoire de la Nouvelle Espagne, autant de Tullan, Tollan, sans compter les Tonalan et les Tullanzingo, qu'il existe de Ferté, de Villeneuve ou de Villefranche dans notre pays (3), de Larisse sur la carte du monde pélagique? Enfin nous rencontrerons encore l'appellation de Chicomoztoc ou « Sept grottes » appliquée à des localités fort éloignées les unes des autres.

Sahagun donne encore à cette ville de Téotihuacan le nom de *Uéitiocan*, qu'il traduit d'une façon assez fantaisiste, ce nous semble, par « Endroit où l'on faisait les rois. » Ce mot devrait plutôt être considéré comme une corruption de *Huéy-Téotihuacan*, litt. « Vieux ou Vénérable Téotihuacan, Vénérable demeure des dieux. » Cette appellation provenait, sans doute,

(1) T. Renan, *De l'origine du langage*, chap. XI, p. 226 (Paris, 1858)

(2) *Le mythe d'Imos*, § XVII, p. 311 du T. IV de la 6e série des *Annales de Philosophie chrétienne* (Paris, 1872). L'abbé Brasseur de Bourbourg, *Popol-Vuh, le Livre sacré*, etc. dissert. p. CXXX à CXXXII (Paris, 1861).

(3) *Les cités Votanides*, p. 375 et suiv. du T. IV du *Muséon*.

de ce que la cité en question constituait à proprement parler le centre de l'ancienne religion mexicaine, l'endroit où auraient été célébrés les premiers sacrifices humains (1). C'était également le lieu de sépulture des rois et des princes, et leurs tombeaux s'y voyaient encore, du moins à l'époque où écrivait notre auteur, sous forme de monticules de terre. Les deux monuments les plus importants de cette localité consistaient en autant de pyramides élevées en l'honneur l'une du soleil, l'autre de la lune. Elles sont tellement importantes, ajoute le missionnaire espagnol, que ceux qui les ont construites, doivent être des géants (2). Le fait est que ces édifices qui subsistent encore aujourd'hui paraissent les plus considérables de tous ceux qu'ont élevés les anciens habitants de la Nouvelle-Espagne. Le premier a conservé un revêtement analogue, assure-t-on, à celui qui couvrait la plus grande des pyramides d'Egypte, ainsi qu'au revêtement que garde encore celle de Gizeh (3).

C'est également à Téotihuacan qu'une antique tradition place l'invention du calendrier Toltèque symbolisé, nous l'avons vu, par le nom de Cipactonal. L'expression de *Chemin de la mort* employée même de nos jours pour désigner la voie conduisant aux pyramides ne renferme-t-elle pas une allusion aux captifs jadis immolés dans les *Téocallis* ou temples dont elles devaient, à coup sûr, se trouver surmontées ? (4)

Ajoutons, enfin, que cette épithète de *Huey*, *Hué*, *huéhué* est souvent employée dans un sens honorifique pour beaucoup de localités de la Nouvelle Espagne. Ainsi nous pouvons citer le *Huéhué-Tlapallan*, litt. « vieille ou vénérable terre des couleurs » (5), regardée par plusieurs comme le berceau de la

(1) L'abbé Brasseur de Bourbourg, *Popol-Vuh*, etc. dissertation sur les mythes, etc. § VIII, p. CXXV.

(2) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. 10, chap. 19, § 12, p. 674 et 675.

(3) J. J. Ampère, *Promenade en Amérique*, T. II, chap. XXIV. p. 377 (Paris, 1855).

(4) J. J. Ampère, *Promenade*, etc. ibid., ibid. p. 377 et 378 (en note).

(5) Abbé Brasseur, *Popol Vuh*, dissert. § XIV, p. CCLXIII (en note). Peut-être pourrait-on proposer une autre étymologie du nom de Tlapallan et y voir une contraction pour *Tulapan-tlan*, litt. « Pays de l'étendard, de la métropole des

race mexicaine ou suivant d'autres, comme le premier empire par elle fondé (1). La ville appelée par les Nahoas *Huéhuétenango* (2) dans le Guatémala est le *Chinabahul* ou *Zakuleü* des indigènes de cette région. Enfin rappelons la cité de *Huey-Xaloc*, métropole de l'état ou plutôt d'un état Toltèque dans le cours du VI[e] siècle de notre ère, dont la fondation remonte certainement plus haut, puisqu'au dire d'Ixtlilxochitl, sept princes ou chefs de tribus en seraient sortis l'an 386 (3) de J. C.

Quoi qu'il en soit, la fameuse cité aujourd'hui réduite à l'état d'humble bourgade sous le nom de San Juan de Téotihuacan, se trouve à environ 8 lieues N.-E. de Mexico.

C'est alors, sans doute, qu'il conviendrait de placer les débuts de l'empire Toltèque, dont Sahagun nous trace un si brillant tableau. Les Toltèques, d'après lui, excellaient dans tous les arts mécaniques. C'est même à cette circonstance qu'ils devraient leur nom. Du reste, plusieurs des procédés par eux employés sont aujourd'hui perdus. Grâce à leur intelligence, à leur esprit inventif, ces hommes savaient découvrir les gisements de pierres précieuses, les mines d'or, d'argent, de cuivre, de plomb et autres métaux. Ils avaient en astrologie aussi bien que dans l'art d'interpréter les songes, des connaissances fort étendues. On vante leur véracité et autres vertus naturelles, aussi bien que leurs talents en qualité de poètes, musiciens et orateurs. Sahagun va même jusqu'à nous les représenter comme professant le monothéisme. Il leur attribue, d'ailleurs, une taille plus élevée que celle des Indiens de son temps et déclare qu'ils étaient assez robustes pour courir une journée entière sans se fatiguer (4). Le règne du divin pontife et monarque *Quetzalcoatl* marque un âge d'or pour les Toltèques, de

Toltèques ». N'oublions pas que les deux noms de *Tulan* et *Tlapallan* sont essentiellement spéciaux à la géographie de la race Nahuatle.

(1) Veytia, *Hist. antig.*, T. I, chap. XXI, p. 205. Abbé Brasseur, *Pop. Vuh*, dissert. § IV, p. LXIII (et en note).

(2) Abbé Brasseur, *Pop. Vuh*, dissert. § XIV, p. CCLXIV (en note).

(3) Ixtlixochitl, *Tercera relacion* apud Kingsborough, supp. T. IX. — Abbé Brasseur, *Pop. Vuh*, dissert. p. CXXXIV.

(4) Sahagun, *Hist. gén.*, ibid. p. 657 et suiv.

même que celui de *Djemschid* ou Yima Kshaêta pour les populations de l'Iran, et nous nous sommes efforcés, dans de précédents travaux, d'exposer les motifs qui nous font croire que la légende persane, à cet égard, n'a pas été sans exercer une influence appréciable sur le développement de celle du Mexique (1), nouveau point de contact à signaler sans doute entre les races des deux continents. Ajoutons, toujours d'après notre auteur, qu'il existe une Sierra appelée Tzatzitépetl, litt. « Montagne du ban, de l'appel », sur le sommet de laquelle se tenait un crieur chargé d'annoncer les ordres de Quetzalcoatl aux habitants de tout le pays. Sa voix s'entendait, dit-on, à plus de cent lieues à la ronde (2). Au dire de Torquemada, le P. Sahagun se trouvant dans la ville de Xochimilco à env. 9 lieues S. de Mexico, entendit aux approches du matin la voix de ce messager merveilleux qui appelait les *Macéhuales* au travail des champs. Il ne manque pas de voir là un artifice diabolique (3). L'on n'examinera pas ici la question de savoir si le bruit entendu par le vieux missionnaire ne tenait pas, en réalité, à quelque cause naturelle. Qu'il nous suffise de faire remarquer que cette légende relative au Tzatzitepetl pouvait bien avoir été inspirée par un usage analogue à celui que nous trouvons pendant le cours du XVI[e] siècle en vigueur chez les Indiens Pueblos de la vallée de Sonora. Chaque matin les caciques des villages montaient sur de petites éminences de terre élevées à cet effet. Pendant plus d'une heure, parfois, ils criaient comme les crieurs publics pour avertir chacun de ce qu'il avait à faire (4). De même, au bourg de *Muzaque* dans la province de Cibola, il y avait des prêtres choisis parmi les

(1) *Djemschid Quetzalcohuatl*, *Histoire légendaire de la Nouvelle-Espagne*, p. 203 et suiv. du T. V des *Actes de la Soc. philol.* (Paris 1874). — *Djemschid et Quetzalcoatl*, p. 241 et suiv de la *Revue des traditions populaires*, T. VIII (Paris 1893).

(2) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. III, chap. 3, p. 208.

(3) Torquemada, *Monarquia Indiana*, T. II, lib. b. cap. XXIV, p. 48 (Madrid, 1723).

(4) P. de Castañeda, *Relation du voyage de Cibola*, chap. II, p. 157, dans la Collection de *Voyages, relations et mémoires*, etc. de Ternaux-Compans (Paris, 1838).

personnes âgées et qui au moment où le soleil se lève, montaient sur la plus haute terrasse du village. Le peuple gardant un profond silence s'asseoit autour de ces vieillards, lesquels leur font des espèces de sermons. Ils leur donnent divers conseils de morale pratique et qui sans doute ne restaient point sans effet (1). Or nous savons que le système de civilisation des Mexicains proprement dits n'était pas sans offrir certains point de contact avec celui de ces Pueblos des régions du Nord. Ajoutons, enfin, que chez diverses tribus de Peaux-rouges, les *faiseurs de pluie* sont dans l'usage de monter sur le sommet d'un wigwam afin d'obtenir du ciel, soit en lançant une flèche contre lui, soit par d'autres moyens, la fin d'une sécheresse (2). Celui que la chance favorise est aussitôt reconnu comme assisté du grand esprit et grand sorcier.

Mais il est temps de clore cette digression. Sahagun nous indique comme métropole de l'Empire Toltèque, la cité de *Tullan* ou *Tula* en *Xocotitlan* (3). Il l'identifie visiblement avec la cité actuelle de *Tula*, à environ 14 lieues N.-O. de Mexico, sur la colline de *Coatépetl*, litt. « montagne du serpent ». On y rencontre des ruines d'une certaine importance. A ses pieds coule le petit ruisseau aujourd'hui encore appelé *Rio de Tula*. *Xocotitlan*, litt. « Pays des Xocotes », sorte de fruits comestibles, constitua, comme l'on sait, au temps de la domination espagnole, un chef-lieu de district de la juridiction et alcaldia mayor de Métépec. La capitale de cette dernière, appelée elle-même San Juan de Métépec, se trouve dans la large vallée de Toluca, à environ 13 lieues O. de Mexico (4).

Notre auteur assigne plusieurs dates différentes à la fondation de l'Empire Toltèque et de sa métropole. Après avoir fait des Toltèques les premiers habitants de la Nouvelle-Espagne, il déclare que le pays commença à être peuplé, « il y

(1) Ibid., ibid., chap. III. p. 165.

(2) G. Catlin, *La vie chez les Indiens*, traduit de l'Anglais ; chap. V, p. 102 (Paris, 1866). — Xavier Eyma, *Les Peaux-Rouges*, etc. § IV, p. 101. (Paris, 1860).

(3) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. 10, chap. XXX, § 13, p. 676.

(4) Alcedo, *Dicc. geogr.*, art. *Tula*, *Xocotitlan* et *Métépec*.

a plus de deux mille ans ». Or, Sahagun étant arrivé au Mexique en 1529 et n'ayant sans doute achevé de rédiger son ouvrage que quelques années plus tard, nous nous trouverions reportés pour les débuts de l'Empire Toltèque à un peu moins de cinq siècles avant notre ère. La fondation de la métropole en question ne saurait donc être plus ancienne, mais elle pourrait parfaitement être plus récente. Dans un autre passage, le vieux missionnaire reporte la ruine de cette cité fameuse à mille ans environ avant l'époque où il écrivait (1), c'est-à-dire au VI[e] siècle de notre ère. Or avant que cette ville ne fut construite, ajoute-t-il, ceux qui la fondèrent avaient déjà détruit *Tulanzingo*, litt. « Au vénérable *Tulan* », auquel avaient succédé plusieurs établissements importants. Alcedo mentionne deux centres de population du nom de *Tulanzingo*, à savoir, l'un à 30 lieues environ E.-N.-E. de Mexico, et 12 O.-N.-O. de *Zacatlan*, dans l'état de Puebla ; l'autre, plus souvent appelé San Miguel Tulanzingo ; ce dernier faisant partie de l'alcaldia mayor de Tepexcolula, dont la capitale portant le même nom, se trouvait situé à 94 S.-E. de Mexico (2). Seule, la première de ces localités se trouve à une distance raisonnable de Téotihuacan et de Tullan, c'est-à-dire de la région où Sahagun place le centre de la domination Toltèque. C'est évidemment de cette cité qu'il s'agit ici ; l'autre occupe une situation beaucoup trop excentrique.

Nous n'oserions pas affirmer que les expressions employées par notre auteur, n'aient pas un peu trahi sa pensée. Il nous parle de localités détruites avant la fondation de Tullan, mais est-il certain qu'il ait voulu soutenir qu'elles l'aient été par les Toltèques eux-mêmes ?

Quoi qu'il en soit, ainsi que Sahagun prend soin de le faire observer, un certain temps dut nécessairement s'écouler entre la ruine de Tullan et l'époque où elle était parvenue à son plus haut degré de splendeur. Cela a dû exiger, pour le moins, pense-t-il, un millier d'années. Nous nous trouvons ainsi une

(1) Sahagun, *Hist. gén.* (Prologue, p. 7).
(2) Alcedo, *Dic. hist.*, etc. Art. *Tula* et *Tulanzingo*.

fois encore reportés à 500 av. notre ère pour le peuplement de ces régions.

Dans un autre passage, il est vrai, le vieux missionnaire donne des chiffres un peu plus précis. « Depuis l'époque de sa ruine (de Tullan) jusqu'à cette année de 1571, affirme-t-il, un peu moins de 1890 années se sont écoulées » (1). Nous voici donc ramenés pour ce dernier évènement, à un peu plus de 320 ans av. J.-C. Il y a donc, entre les divers calculs fournis par notre auteur, un écart d'environ un siècle et demi à deux siècles. Peut-être un examen critique des textes indigènes existant à l'époque où Sahagun commença sa carrière de prédicateur, aurait eu pour effet de le combler d'une façon plus ou moins complète.

Ajoutons que la plupart des historiens font cette destruction de Tullan et de l'Empire plus récente de six à sept siècles. L'abbé Brasseur, qui s'appuie sans doute surtout pour cette partie de l'histoire mexicaine sur l'autorité d'un monument en langue Nahuatle, la fixerait entre les années 1062 et 1067 ou 68 (2).

La date fournie par l'écrivain indigène Ixltilxochitl se rapproche beaucoup de ces dernières. Pour lui la monarchie Toltèque aurait duré 572 ans (3), à partir sans doute de l'élévation au trône du prince *Chalchiuchtlanetzin* ou *Chalchiuh tlatonac*, en l'an 510 de l'incarnation. Ces deux nombres ajoutés l'un à l'autre nous reportent en 1082 de J.-C. (4). Clavigero vieillissait un peu plus ces évènements, les reportant en 1051. Effectivement il donne 384 ans de durée à cet empire, lequel, d'après lui, aurait débuté en 667 de l'ère chrétienne (5). Veytia, par contre, regarde la chute définitive de la monarchie

(1) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. 8, chap. V, p. 505.

(2) Abbé Brasseur. *Hist. des nat. civ.*, T. 1er, liv. 4. chap. IV, p. 402, 410 et 418.

(3) IxHilxochitl, *Histoire des Chichimeques*, 1re partie, ch. 14, p. 13, (de la Collection de *Voyages*, etc. par Ternaux-Compans, Paris, 1840.

(4) Ibid., ibid. p. 24.

(5) Clavigero, *Historia antigua de Mexico*, T. 1er, lib. 2, p. 79. (trad. de J. J. de Mora) Londres. 1826.

de Tollan comme sensiblement plus récente, puisqu'il la place seulement en l'année 1116 de J.-C (1).

Les divergences entre ces quatre derniers auteurs sont peu considérables et ne méritent pas de nous arrêter. Il n'en est plus du tout de même lorsque nous comparons leurs récits à celui de Sahagun. L'écart alors se trouve tellement considérable que nous nous demandons s'il parle bien de la même cité que ses prédécesseurs ? Au point de vue géographique, sans doute, mais au point de vue historique, c'est une autre question.

A coup sûr, nous ne prétendons nullement soutenir l'existence d'une antique monarchie ayant du VIIe au XIe siècle de notre ère englobé les régions du Sud de Mexique comprises entre la mer des Antilles et le Pacifique. En dépit du langage à peu près unanime des chroniqueurs, un savant américain a parfaitement fait ressortir le caractère mythique des traditions qui se rattachent à ce prétendu empire des Quetzalcohuas. Il est même bien douteux que les Toltèques proprement dits aient jamais constitué une nationalité distincte de celle des *Mexicas*. Leur nom paraît avoir été appliqué à ce dernier peuple, lorsqu'avant d'avoir atteint les bords du lac de Tezcuco, il séjournait encore à Tullan (2). Il n'existe guère pour ces pays d'histoire un peu suivie avant l'apparition des Chichimèques, c'est-à-dire la fin du Xe siècle de notre ère. En tout cas, ce que l'on ne saurait nier, ce sont les anciennes migrations vers le Sud de tribus parlant des dialectes du Nahuatl. Elles étaient donc apparentées par la langue et vraisemblablement aussi par le sang aux Shoshones de l'Orégon, aux Pimas, Tépéhuans, Cahitas de la Nouvelle-Biscaye et de la Sonora (3). A une époque qu'il serait bien difficile de préciser, même d'une

(1) Veytia, *Hist. antig.* etc. T. 1er, cap. XXIII, p. 296.

(2) M. le Dr G. Brinton, *Were the Toltecs an historic nationality ?* p. 229 et suiv. du T. 229 des *Proceedings of the american Philosophical Society* (n° 126, année 1887).

(3) Don Fr. Pimentel, *Cuadro descriptivo de las lenguas indigenas de Mexico*, T. 1er. p. 453, et T. II, p. 43 et 93 (Mexico 1862 et 1865). — Voy. également l'ouvrage de M. Buschman, *Spüren der Aztekischen Sprachen*.

façon approximative, ces peuplades belliqueuses occupent tout ou partie des états actuels de Jalisco et de Guerrero. Dès la seconde moitié du III[e] siècle, sinon même antérieurement, nous les voyons se répandre de proche en proche dans les diverses régions de la Nouvelle-Espagne et y fonder des royaumes dont les capitales religieuses paraissent avoir porté le nom générique de *Tonalan*, litt. « Ville du soleil » (1), et par contraction *Tollan*, *Tula*, *Tulan* ou *Tullan*.

Précisément, parmi ces dernières, l'on peut citer une ville de Tullan, probablement identique à la *Tulha* de la légende Votanide, ainsi qu'au *Tulapan*, litt. « Étendard, métropole des Toltèques, » des chroniques Mayas et à la cité actuelle de San Cristobal ou Ciudad réal de Chiapas (2). Elle semble avoir joué jadis un rôle considérable dans l'histoire du Sud du Mexique. Suivant toutes les apparences, elle était le siège d'un état dont la domination s'étendait sur une partie du Chiapas, du Soconusco et même du Guatémala (3). Ne serait-ce pas elle dont la tradition rapportée par Sahagun aurait confondu la chute avec celle du Tulan des environs de Mexico, lequel ne fut construit que plus tard ? Nous serions pour notre part d'autant plus porté à l'admettre que le texte même de l'*Hist. gén.* nous y autorise en quelque sorte. En effet, il nous cite parmi les oiseaux du pays gouverné par le roi pontife Quetzalcoatl diverses espèces d'oiseaux au brillant plumage, tels que le *Xiuhtototl*, litt. « Pigeon des herbes », le *Quetzaltotolt* ou pigeon-Quetzal, le *Çaquan*, le *Tlauhquéchol*, etc. Les sujets de ce héros mythique cultivaient également une grande abondance de cacaotiers aux fleurs multicolores et appelés pour cette raison *Xochiocacahuatl*, litt. « Cacao-fleuri » (4). Or, comme le remarque fort justement l'abbé Brasseur, la plupart des volatiles aux plumes brillantes, aussi bien que l'arbre à cacao sont l'apanage des régions chau-

(1) M. le D[r] Brinton, *Maya Chronicles*, p. III, dans le 1[er] vol. de la *Library of Aborig. Americ. Litt.* (Philadelphia, 1882).

(2) *Les cités Votanides*, p. 637 et suiv. du T. IV du *Muséon*.

(3) *De la conjugaison dans les langues de la famille Maya-Quichée*, p. 535 et 536 du T. III du *Muséon*. (Louvain, 1884).

(4) Sahagun, *Hist. gén.*, liv. 3, chap. 3, p. 208.

des, telles que le Chiapas et le centre d'Amérique (1). On ne les rencontre point sur le plateau d'Anahuac, dont le climat est décidément trop tempéré pour eux. Qu'y aurait-il d'étrange en tout ceci ? Combien de fois n'a-t-on pas vu une nation enrichir ses propres annales d'éléments empruntés à celles de nations étrangères. Est-ce que les chroniqueurs Abyssins ne se sont pas plû à faire une princesse Ethiopienne de la fameuse reine de Saba, qui vraisemblablement exerçait sa domination sur quelques cantons de l'Arabie du Nord ? Ne vont-ils pas jusqu'à nous présenter comme fondateur de leur monarchie le fabuleux Ménélik, fils prétendu de cette souveraine et du grand roi Salomon ? Et sans aller si loin, nos vieux historiens n'ont-ils pas voulu assigner aux Francs une origine troyenne par l'intermédiaire de Francus, fils de Priam ? Ajoutons que l'étymologie indiquée par Sahagun pour le nom de Toltèque semble difficilement acceptable, au moins de la façon dont il la présente. *Toltecatl* en mexicain signifie simplement « habitant de Tollan ou Tullan », de même que *Cuextecatl* « habitant de la *Cuexteca* ou Huaxtèque » ; *Tlapantecatl* « homme de Tlapallan ». Ce n'est que par une métaphore d'origine postérieure que Toltèque a fini par désigner les bons ouvriers, les artistes habiles. Est-ce que nous ne disons pas d'une façon analogue en français un « Grec » pour un « homme trop habile au jeu », un « Juif », un « Arabe » pour une personne dure et âpre au gain, un « Lombard » pour un usurier, un « Iroquois » pour un individu sauvage ou malappris ? Dans toutes ces expressions, c'est la signification ethnique qui est la plus ancienne.

(A suivre.) C[te] DE CHARENCEY.

---

(1) Abbé Brasseur, *Rech. sur les ruines*, etc., chap. IV, p. 67 (et en note).

L'ETHNOGRAPHIE DU MIDI DE LA CHINE.

SES POPULATIONS PRÉCHINOISES.

Il y a déjà plus de 15 ans que feu le Marquis d'Hervey St Denys dans la préface de sa traduction de Matuan-lin, signalait à l'attention du monde lettré, l'erreur qui fait remonter à une époque très reculée l'établissement de la puissance chinoise sur les provinces méridionales de l'empire actuel. « Klaproth, lui-même, ne s'était point douté que ces peuplades du midi auxquelles Matuan-lin a consacré les livres 328 à 332 de sa grande encyclopédie n'étaient point au Yun-nan, en Cochinchine et dans les îles de l'océan, mais au cœur même de l'Empire ; qu'elles atteignaient et dépassaient même le Yangtze-kiang ». Le savant français racontait toute la surprise qu'il avait éprouvée en faisant cette découverte, en constatant qu'à cette époque si rapprochée de nous, les populations préchinoises étaient encore en possession d'une bonne moitié de la mère-patrie, qu'au XIII[e] siècle l'empire chinois était moins grand d'un bon tiers qu'il ne l'est aujourd'hui.

Mais comment avait-on pu se tromper à ce point ? La cause de l'erreur est dans l'habileté des historiens chinois qui étaient parvenus à tromper leurs lecteurs sur les conditions politiques du midi de la Terre des Fleurs, ou, si l'on veut, dans les coutumes chinoises elles-mêmes.

« De l'est à l'ouest à quelques centaines de lis au-dessus du Kiang et des frontières du Sse-tchuen, des fonctionnaires chinois gouvernent des populations à peine soumises ; au dessous de ces limites des nations entières restent debout régies par leurs souverains héréditaires suivant leurs propres

lois. L'empereur décore de titres chinois ces princes indigènes ; il nomme préfets les officiers barbares préposés par leurs maîtres à la garde de ces places. Le paiement plus ou moins régulier d'un tribut et l'acceptation d'un sceau officiel suffisent pour consacrer ces annexions *illusoires* ». En réalité ces populations restent absolument indépendantes et « l'Empire chinois était moins grand de moitié au XIIIe siècle qu'il ne l'est de nos jours ».

Les avertissements du distingué professeur du collège de France n'ont pas produit les effets auxquels il devait s'attendre ; les historiens et les ethnographes n'ont pas prêté à son appel l'attention qu'il méritait ; la science n'en a que peu ou point profité parce que, dans sa première étude, le sinologue français ne faisait que signaler la méprise sans apporter ses preuves et que sa traduction de Ma-tuan-lin, peu connue et très couteuse d'ailleurs, ne présente pas une démonstration directe du sentiment émis par M. de St Denis, mais uniquement les matériaux de cette démonstration.

C'est seulement en étudiant d'une manière approfondie les textes chinois, en dégageant de ce vaste ensemble les faits particuliers pouvant servir de preuves que l'on arrive à se faire une idée exacte de l'état des provinces transkiangiennes jusqu'au XIIIe siècle de notre ère. Or ce travail n'a point encore été fait et conséquemment les leçons historiques du grand encyclopédiste sont restées lettre morte ou peu s'en faut.

C'est pour combler cette lacune que nous avons entrepris la présente étude. Nous avons repris celle du texte de Ma-tuan-lin, pour en extraire tous les traits pouvant servir à dresser un tableau ethnographique, géographique et historique des provinces méridionales de l'empire actuèl du Fils du Ciel et mettre sous les yeux de nos lecteurs en un étroit espace, tous les renseignements nécessaires à la connaissance exacte des conditions successives de ces vastes contrées.

On s'est habitué à ne voir que des Chinois en Chine. C'est comme si l'on rangeait parmi les peuples allemands tous ceux qui forment l'empire d'Autriche, ou, comme appartenant à la

race magyare toutes les populations du royaume de Hongrie.

Il en résulte les appréciations les plus singulières, les plus erronnées même et des méprises de fait qui ne sont point sans danger.

La race chinoise proprement dite n'a guère pris l'extension qu'on lui attribue ; au III[e] siècle avant notre ère elle n'occupait encore sur les deux rives du Hoang-ho que l'espace compris entre le 38[e] et le 33[e] degré de latitude, depuis la hauteur du Pei-ho jusque vers la moitié de la distance qui sépare le Fleuve-Jaune du Yang-tze-Kiang. Encore la presqu'île du Shan-tong lui était restée étrangère en grande partie. Sous cette péninsule le long de la mer habitaient les peuples appelés Huai-i, ou Barbares du Fleuve Huai, puis ceux qui formaient l'état pré-chinois ou royaume de Wou occupant les bouches du Yang-tze-kiang. Plus au midi encore, venait le royaume de Yue et à l'ouest de celui-ci, le royaume de Ts'ou.

Wou, Ts'ou et Yue faisaient, à la fin, partie de la confédération chinoise et leurs rois paraissaient dans les assemblées des princes ; mais ils se reconnaissaient eux-mêmes comme barbares ou étrangers à la race chinoise désignée alors par le nom de Hia.

« Nous ne sommes point des Hia, mais des Man », disait l'envoyé du roi de Yue au dernier roi de Wou dont il venait de détruire la puissance. « Nos premiers ancêtres avaient la forme humaine mais les mœurs barbares. » (Voir les *Koue-Yu* dernier livre). *Hia* est aussi le terme employé dans le Tso-tchuen et nous le retrouvons aux *Kia-Yu* dans la bouche de Kong-fou-tze, dans cette scène reproduite du Tso-tchuen où le grand homme s'élance au devant de son prince pour le protéger contre les barbares satellites du prince de Tsi soudoyés pour le saisir et peut-être même lui donner la mort.

C'était le premier nom que la race conquérante s'était donné. Etait-il empunté à la dynastie des Hia, des descendants du grand empereur Yu, qui régnèrent sur les peuples chinois ? C'est l'opinion admise, bien qu'elle soit loin d'être certaine. Le seul motif qui expliquerait ce choix serait que cette dynastie

fut la première qui eut une suite de princes portant un même nom ; mais cela me parait bien insuffisant et l'on ne comprend guère que les peuples qui avaient chassé ces mêmes Hia du trône pour leur substituer les Shang, puis les Shang pour y établir les Tcheous et vivaient sous le pouvoir de ces derniers, eussent été reprendre le nom des souverains expulsés jadis pour en faire leur dénomination nationale.

Il est à remarquer en outre que le terme *Hia* désigne plutôt le pays que ses habitants ; en outre que ces mêmes chinois désignaient également leur pays par le qualificatif *Hoa* (pays des) fleurs (1). Il est donc plutôt à supposer que le mot *Hia* avait été pris dans son sens de « estival », « brillant ». On disait aussi *Hoa-Hia*, le Hia fleuri.

Mais ceci est d'une importance toute accessoire ; revenons à nos peuples préchinois. Outre ces grands états dont nous avons parlé il y en avait encore d'autres moins importants qui n'appartenaient pas à la race conquérante et dont quelques uns avaient subsisté au milieu d'elle. Telle était, par exemple, la principauté de Tan où Kong-tze alla apprendre les traditions des premiers souverains chinois perdues chez leurs peuples mêmes (Voir Tso-tchuen).

Nous pourrions citer aussi *Seu* à l'est de *Song* et d'autres encore si cela avait quelque importance, puis les Jongs de *Tsao*, les *Jong-man* et ceux de *Yang kieu* au Hou-nan. Au sein de l'état de Ts'ou vivaient les tribus des Pan-hou-tchong (Ma-tuan-lin K. 328 f° 2 v°) etc. etc.

Au delà des pays de Ts'in, de Ts'ou et de Yué, comme le long de la mer de l'est, la terre entière est aux barbares sans relation avec les Chinois et leurs perpétuels ennemis. Le Sse-tchuen et une partie du Hou-pe, le midi du Ho-nan, le Kiang-ssi, le Tche-kiang et les régions plus méridionales sont entre leurs mains.

Les deux premières provinces ont cela de particulier que leurs tribus figurent au Shu-king comme les auxiliaires de

(1) Voir par ex. Tso-tchuen. *Siang*. An. V, § 1.

Wou-wang et des Tcheous (1). Mais, comme on le voit dans le Tso-tchuen, cette alliance ne leur avait rien ôté de leur indépendance ; nous les retrouvons plus tard en lutte contre le souverain chinois et celui-ci ne les traite point comme des rebelles (2).

Au sud proprement dit, le sol est occupé par les peuplades préchinoises que les Kings qualifient du nom général de Man et qui se subdivisent en de nombreuses tribus.

Nos annales en parlent très peu naturellement. Séparés du territoire chinois par le pays de Ts'ou, ils ne pouvaient guère l'envahir et fournir à nos historiens l'occasion de les mentionner.

Il appartenait à Ts'ou de les combattre et de réprimer leurs incursions. Aussi voyons-nous dans le Tso-tchuen plusieurs d'entre elles vaincues et soumises par les rois de ces pays. On doit cependant entendre ces termes dans leur sens restreint ; cette soumission consistait souvent en un simple hommage, un tribut et ne rangeait nullement le peuple vaincu parmi les sujets du vainqueur. C'est cette confusion de sens qui a été la cause de toutes les erreurs que M. le M[s] d'Hervey a si justement signalées.

Tous les états de la confédération chinoise tant barbares que Hia tombèrent successivement sous les coups les uns des autres, puis finalement sous ceux du prince de Ts'in qui rétablit l'empire des Yao et des Shun et reprit le titre suprême de *Ti*. Mais ce ne fut point pour longtemps, comme on le sait. Les Ts'ins oppresseurs et détestés furent renversés par des insurrections qui après de sanglantes péripéties amenèrent sur le trône la dynastie des Hans, l'une des plus glorieuses qui ait régné sur la Chine.

Ces deux dynasties étendirent la domination chinoise sur les contrées du midi, mais guère autant qu'on le pense en général

(1) Shu-king V. 1. 2. § 3. Wou-wang y fait appel aux Yong, aux Shuh, aux Kiang, aux Mao, aux Wei, au Lou, aux P'ang et aux Po.

(2) Les Yong du Houpe furent soumis par Ts'ou en l'an 619 après une lutte sanglante dans laquelle les peuplades envahissantes avaient été soutenues par les Po. Voir L. VI. an. 16. § 6. Pour les *Kiang* Voir V. an. 33 § 3 ; pour les Mao VIII 1-6 etc. etc.

et beaucoup de leurs conquêtes ne furent que nominales. Les trois états qui se fondèrent sur les ruines de la puissance des Han avaient leurs capitales à Lo-yang du Ho-nan, à Han-tou au Sse-tchuen et à Nan-king.

C'est bien avec raison que le disait le M[s] d'Hervey : le midi de la Chine actuelle avait échappé aux étreintes de la domination chinoise.

C'est uniquement par un artifice administratif, par des titres chinois accordés à des souverains, à des gouverneurs indépendants que ces régions semblaient rattachées à l'Empire.

Nous n'avons nullement l'intention de nous égarer dans ce labyrinthe de subtilités et de malices gouvernementales et nous en viendrons immédiatement aux renseignements authentiques que nous donne le Grand encyclopédiste chinois pour en tirer l'exposé qui fait l'objet de cette étude.

Les peuplades du midi dont Ma-tuan-lin nous donne les annales et l'ethnologie sont au nombre d'une vingtaine. Elles sont appelées tantôt du nom de leur race, tantôt d'après celui du pays qu'elles habitent. Quelques-unes n'ont qu'une importance des plus minimes ou n'occupent qu'un territoire exigu. Nous ne nous arrêterons qu'aux principales.

De chacune d'elles nous devons rechercher la situation géographique et politique à l'époque dont nous nous occupons, laissant de côté tous ces longs détails de faits, de coutumes, d'institutions qui remplissent les pages de l'encyclopédie, très intéressants du reste, mais en dehors du cadre de notre travail. Nous passerons également sous silence les tribus habitant les îles de la mer de Chine ou les pays en dehors de l'empire ; le Tong-king, la Cochinchine, et autres placés au delà de ses limites.

On ne devra pas s'étonner si dans les extraits que nous donnons du *Wen-hien-tong-kao* notre traduction diffère maintefois complètement de celle que nous devons au savant professeur du collège de France.

M. d'Hervey n'a point entendu faire une version littérale ; souvent il abrège et retranche, plus souvent encore il ajoute et

développe ; il explique plutôt qu'il ne traduit. Parfois aussi j'ai cru devoir donner un autre sens à la phrase chinoise. Je ne pouvais appuyer ma thèse que sur les termes même de l'auteur.

Les géographes désireront sans doute une délimitation plus précise des territoires occupés par les populations indigènes et des établissements chinois formés parmi celles-ci. Il ne serait guère possible de les satisfaire. Les Chinois ne les connaissaient pas d'une manière bien exacte et se sont parfois trompé dans l'appréciation des directions et des étendues. Une étude approfondie pourrait conduire sans doute à des résultats meilleurs, mais elle serait entièrement étrangère à nos vues présentes qui visent uniquement à déterminer d'une manière générale jusqu'où s'étendait le domaine des peuplades indépendantes, où s'arrêtait la puissance des souverains chinois. Nous laissons ce soin à d'autres qui seraient en possession des documents nécessaires pour lever tous les doutes, si ces documents existent.

Les tribus dont nous allons rappeler l'histoire se trouvaient dans les provinces actuelles de Yun-nan, Kuang-ssi, Kuei-tcheou, Hou-pe, Sze-tchuen et même plus au centre de la Chine.

Ma Tuan-lin ne parle pas du Kuang-tong ni du Fo-kien. Ces provinces semblent acquises à l'empire depuis la fin de l'ère ancienne si l'on en croît l'histoire des Hans. Mais il est facile de découvrir dans les annales chinoises elles-mêmes des faits qui démontrent l'inexactitude de cette appréciation. Ces pays formèrent longtemps encore des états vassaux et non des parties intégrantes de l'empire et leur soumission consistait le plus souvent en l'obligation de respecter les frontières chinoises, de payer un tribut et de supporter sur leur sol des résidants chinois surveillant les agissements de leurs Chefs et prêts à appeler le secours des armes impériales lorsqu'il se produirait des actes d'usurpation, de violence, des guerres intestines. Les habiletés décevantes de la politique chinoise se trahissent, par exemple, dans ces pages des Annales des Han où après avoir raconté comment le Yue oriental (ou Fo-kien) a été soumis à la puissance impériale, l'historien ajoute que le territoire en fut partagé entre différents princes et rois indi-

gènes tels que K'iu-ko roi de Yao, Ngao, prince de K'ien-tching, Wou-yang de Yen comme aussi To-kiun et Tso hoang-t'ong généraux de Yue créés prince de Wou-si et de Hia-fou. Seulement pour mieux donner la change l'empereur Wou-ti changea les noms des principautés reconnues entre les mains des trois premiers, se donnant ainsi l'air d'en avoir fait des provinces chinoises.

Il en fut de même du Yue occidental ou Kuang-tong où Wou-ti reconnut une demi-douzaine au moins de princes indigènes.

Ces fiefs s'étendaient même fort au nord, car celui de Ngao était à Lui-hoai au Kiang-nan, tandis que To-kiun siégeait à Kuei-ki au *Kuang-tong* oriental.

Quant au Fokien oriental les mêmes Annales nous apprennent que Wou-ti avait transporté ses habitants au-delà du Kiang et en avait fait un vrai désert.

1. Les Pan-hou (1).

Les Pan-hou, tribu des Man (2), habitaient les localités du Hou-nan actuel appelées Tchang-sha, Kien-tchong et Wou-ki.

Tchang-sha se trouve encore sur nos cartes ; c'est un chef-lieu de district, une grande ville au sud du lac Tong-ting au N. E. du Hou-nan.

Wou-ki ou les cinq vallées se trouvait dans le département de Shin-tcheou-fou à l'ouest et sur le même degré de latitude que Tcheng-sha.

Le Kien-tchong plus à l'ouest encore s'étendait sur les deux rives du fleuve Wou, occupant une partie du Hou-nan, du Sse-tchuen et du Kuei-tcheou sans descendre davantage.

(1) *Pan-hou-tchong* dans le texte ; c'est-à-dire - race, descendance de Pan-hou, nom d'un barbare qui s'illustra sous Ti-kou l'empereur légendaire qui régna de 2435 à 2365.

(2) *Man kiai shi ye* dit Ma-Tuan-Lin. Les anciens Chinois désignaient par le nom de *Man* toutes les tribus situées au midi de leurs possessions, entre les 2 grands fleuves et plus au Sud encore.

Une partie seulement de ces contrées fut conquise par les Ts'in et conservée par les Han ; mais elle ne s'étendait pas au delà du N. O. du Hou-nan, comprenant Tchang-te fou, Si-gnan-fou, Shin-tcheou, Yuen-tcheou et Yong-shun-fou du Hou-nan ainsi que le Sse-tcheou-fou au Kuei-tcheou.

Le reste demeura indépendant à une courte distance du Yang-tze-kiang et si puissant que plusieurs fois ses habitants portèrent leurs armes au sein de l'empire et anéantirent les armées chinoises.

Au 3[e] siècle de l'ère chrétienne lorsque la Chine était partagée en 3 états et pendant les guerres que se faisaient les royaumes plus méridionaux de Wou et de Han, les Man-i de Wou-ling et des Wou ki qui s'étaient répandus sur les terres de l'empire et y occupaient, dit Ma-tuan-lin, des arrondissements et des cantons, étendirent leurs envahissements. Ils s'emparèrent outre les Wou-ki, des gouvernements d'Itou, de Tien-men, de Pa-tong et de Kien-ping au nord du Yang-tze-kiang et sur les frontières du *Sse-tchuen* actuel, du *Hou-nan* et du *Kuei-tcheou.*

Sous la dynastie *Tsin* (265-420) grâces aux troubles qui désolèrent l'empire, ils s'avancèrent jusqu'au midi de Lo-hwan et transformèrent en un désert les rives du fleuve Lo, en pleine terre chinoise, à quelques lieues du Hoang-ho.

De là leur roi, car à ce moment nous les voyons inopinément formés en royaume, s'unit à l'empire du nord ou des Wei (1) et reçut de lui un titre de fonction nominale (2).

En 473 le chef des Man avait étendu sa nomination jusqu'au bord du Hoang-ho depuis Kiang-yi au sud. Son territoire ne comptait pas moins de 80 mille villes et villages.

Hiao wen-ti (3) des Wei du nord lui conféra le titre de « roi

(1) Tribu tartare qui s'était emparée du nord de la Chine à la fin du IV[e] siècle et y fonda un empire qui dura près de 150 ans.

(2) C'est ce qui a fait croire à une soumission, à une incorporation qui n'exista en aucune manière. Voir la note suivante.

(3) Regna de 471-500. Les tribus barbares appréciant la supériorité morale des Chinois, le bienfait d'une administration forte maintenant le bon ordre, ou désireux d'obtenir du secours contre leurs ennemis, venaient fréquemment faire hommage au souverain Chinois, lequel, prince bienveillant, se contentait d'une formalité et conférait des titres qui n'étaient que de pure forme.

dominant le midi, le tenant en ordre » (1). D'autres chefs Man vinrent aussi se reconnaître vassaux des Wei pour obtenir leur secours contre l'empire chinois placé entre ces deux ennemis. Leur situation même au-dela de la Chine chinoise démontrait que leur vassalité vis-à-vis des Wei était purement nominale, de pure forme.

Au VI[e] siècle nous retrouvons encore ces peuplades guerroyant contre l'empire des Liang, sur les bords même du fleuve Han entre le Kiang et le Ho, jusqu'à la rive méridionale du Jou, en plein Ho-nan (2).

A l'ouest, au Hou-pe et au Sze-tchuen, les choses n'allaient pas mieux pour le pouvoir impérial. Les Man réunis sous des chefs qu'ils qualifiaient de rois ou de princes y tenaient tête à la puissance chinoise et interceptaient les passage du Kiang.

Les Sui leur cédèrent la ville de Shin-tcheou au Hounan ; les Tangs y ajoutèrent le territoire des tcheous Kin, Ki, Wou et Siu dans la même province que leurs princes se partagèrent et gouvernèrent d'une manière pleinement indépendante, et cela à la fin du 4[e] siècle. Ils portaient, il est vrai, le titre chinois de la-sze, mais ils n'en restaient pas moins absolument maîtres chez eux ; les Chinois immigrants même y étaient les sujets de ces princes.

Mieux encore, en 983, des tribus Man, mécontentes de leur chef, demandèrent à être assimilées aux populations de l'empire (*nei kiun*) et à payer les redevances ordinaires (3). Mais Tai-tsong qui régnait alors refusa leurs propositions par crainte du soulèvement des autres tribus. Depuis lors, le paiement du tribut par ces peuples ne fut plus interrompu (4). Aussi l'empereur

(1) Les barbares s'honoraient de porter des titres de ce genre, comme le feraient encore aujourd'hui des chefs de tribus tartares décorés de titres par le *Grand Khan blanc*. Mais cela n'entraînait pour eux aucune perte de leur indépendance, ancune diminution de leur existence nationale.

(2) *Tze Ju shui l nàn Man pao liok.*

(3) *Tsu-shuai* redevances, taxes des sujets de l'empire. Leurs chefs indigènes les rançonnaient davantage.

(4) *Tze heu sheu ling nei kong pah tsine.* Nei-kong est l'expression reçue pour le tribut des pays qui continuaient à se gouverner eux-mêmes avec leur population indigène, comme la Corée.

satisfait augmenta les dons qu'il leur faisait (1).

Ainsi donc à la fin X[e] siècle ces provinces du Sud-Ouest atteignant le centre même de la Chine n'étaient point encore chinoises et ne se rattachaient à l'Empire du Milieu que par un lien tout extérieur. Ka-tuan-lin nous explique la position des chefs de ces peuples tributaires, de façon à lever tout doute.

Le plus puissant des chefs Man, nous dit-il, avait pour nom de famille *Pong*. Sa famille avait la possession héréditaire (2) du Ki tcheou divisé en trois et commandait à 17 autres tcheous. Il nommait les gouverneurs de 19 tcheous et gouvernait lui-même le 20[e] avec le titre général de *Tu-ti-tchu* (chef de préfets). Ses possessions étaient au Hou-nan à une très petite distance du Kiang, et son indépendance était telle qu'il nommait les autres chefs de tchéou, sans aucune ingérence des autorités chinoises.

« Quand l'un d'entre eux mourait et qu'un autre devait être nommé, il réunissait les chefs Man pour délibérer ensemble. On nommait un descendant, ou un frère, un parent du défunt. Seulement quand la chose était faite le tchéou ainsi pourvu communiquait la nomination de son gouverneur à Shun-tcheou, au préfet chinois qui l'annonçait à l'empereur et celui-ci faisait remettre au nouvel élu un brevet revêtu du sceau impérial que le titulaire recevait en se tournant vers le nord, vers le Kiang qui séparait les deux pays et s'inclinant profondément en signe de reconnaissance (3). Ces gouverneurs nommaient eux-mêmes leurs fonctionnaires d'une manière indépendante.

Les troubles qui survinrent pendant le XI[e] siècle et les incursions des Man de Ki-tcheou provoquèrent des représailles de la part des Chinois, mais n'amenèrent nullement la conquête de ces contrées barbares. Le texte porte seulement « l'empereur

(1) C'était un des motifs de la soumission apparente de ces chefs. En récompense de l'acceptation d'une vassalité nominale, ces chefs recevaient des émoluments et des présents.

(2) Sze Yeu.

(3) *Paï*. Ils ne se prosternaient pas attestant ainsi qu'ils n'étaient pas sujets de l'empire. Voir f° 5 v. l. 4 à 6.

dut alors employer les armes pour effrayer les quatre *I* » (1).

Ces luttes avaient eu pour résultat l'occupation momentanée de certaines parties du territoire des Man et l'introduction parmi eux de colonies chinoises qui servirent plus tard à l'assimilation. Mais les mandataires de l'empire ne s'y maintenaient que par la force, au prix de dépenses énormes d'armements, de constructions stratégiques, de dons et récompenses aux chefs fidèles, etc.; l'extension de la puissance chinoise n'avançait aucunement. Tout au contraire vers l'an 1095, l'empereur Tchi-tsong décréta l'abandon de ces pays qui retombèrent entièrement sous la domination barbare. « Les Wou-ki furent abandonnés dit M. T. L. et l'on ne s'en inquiéta plus » (2).

L'ancienne politique fut reprise par son successeur Hoei-tsong (3), puis abandonnée peu de temps après.

Vers 1123 le conseil d'état émit l'avis qu'en conférant des titres militaires et civils, en prodigant l'or et la soie on n'avait fait qu'exciter la cupidité, qu'en donnant des titres élevés, de larges émoluments, on avait rendu les cœurs infidèles, qu'en débarrassant leurs terres de ses brousailles, les défrichant, et se hâtant d'y fonder des villes, on ne faisait qu'augmenter leur prospérité et leur force (sans profit pour l'empire) ...... que les peuples inscrits dans les régistres de la population n'y constituaient que des noms vides (4) dont les magistrats impériaux ne retiraient aucun fruit, etc.

Bref; le résultat de cette délibération fut que les Chinois abandonnèrent complètement ces régions (5).

En 1164 des contestations de frontières font encore constater l'indépendance des Man appelés du nom spécial de Yao.

Mieux encore : un rapport du gouverneur du Hou-nan de

(1) *Tien tze fang yong king i wai sse i* F° 6. R. 1. 5.

(2) *hi erh puh wén* 7. R. 1. 5.

(3) Ce prince reçut la soumission ou vasselage nominal de 450 tribus des deux rives du Kiang

(4) *Juh pan-tu-tche tsün héu-ming*. L. 328, f° 7, V° 1.

(5) Une proclamation impériale annonça qu'on abandonnait *complètement* ces régions, les tchéous et les cantons constitues et qu'on retournait aux coutumes anciennes des aïeux. *Ibid.*. 1. 8-9.

l'an 1203, nous apprend « que les neuf gouvernements de cette province touchent au territoire des barbares. Que les terres de ces derniers sont vastes ; s'étendent au loin, qu'au midi elles touchent aux deux Kouang et au nord elles dépassent le lac Tong-tsing du côté de l'ouest (1). Depuis cette époque plusieurs tribus se soumirent au pouvoir impérial ; mais la plupart d'entre elles restaient encore indépendantes au milieu du XIII[e] siècle.

Ici s'arrête la relation de Ma-tuan-lin. Nous en terminerons l'abrégé par une remarque importante. C'est qu'avant le XII[e] siècle il n'est point ici question de province chinoise au midi du Hou-nan; en l'an 1203 seulement il est parlé des Kouang. C'est en outre que la répression des révoltes ne se fait jamais par le midi, preuve certaine que la domination chinoise n'embrassait point encore ces pays.

Celle-ci ne semble avoir compris que le Shin-tcheou, c'est-à-dire une portion peu étendue du Hou-nan à l'Ouest et au S. O. du lac Tong-ting.

Nous nous sommes arrêtés longtemps sur cette première race barbare pour bien faire comprendre à nos lecteurs l'état des choses aux siècles dont nous écrivons l'histoire. Désormais nous pourrons procéder avec plus de rapidité.

Note. La fin de ce chapitre du Wen hien tong kao est consacré à une tribu des Pan-hou que Ma-tuan-lin appelle les Yaos et dont le nom apparait subitement sans aucune explication. Il y est dit qu'en 1208 les Yao du Hiéou-tchéou situé au centre du Kuang-ssi envahirent le territoire chinois et portèrent leurs ravages jusqu'au cœur du Hou-nan. Tous les efforts de la puissance impériale n'aboutirent qu'à les faire rentrer dans leurs limites. Il y avait des Yao soumis et d'autres qui ne l'étaient point; mais la soumission des premiers n'allaient guère au dela du paiement des redevances. Comme on le voit plus loin, les troupes chinoises se tenaient en dehors du territoire de ces peuples prétendûment soumis (2).

(1) L 338 f° 8 V° 6

(2) Un autre passage laisse supposer qu'ils acceptaient des gouverneurs chinois, mais sans suite pour les protéger.

« Si les Yaos éloignés », y est-il dit « voulaient commettre des hositilités, ils devaient d'abord traverser le territoire des Yaos rapprochés, passer à travers leurs bataillons et si ces derniers même voulaient se soulever, ils devaient d'abord vaincre les troupes qui gardent les frontières » (1).

Le même passage nous donne les noms de diverses localités qu'habitaient les Yaos et énumère une trentaine de tribus qui toutes peuplaient le centre du Kouang-ssi.

2. Les Lin-kiun-tchong

ou descendants de Lin-kiun (2).

Avec cette nouvelle tribu nous pénétrons plus encore au centre de la Chine, car elle avait son siége principal au Hou-pe dans l'arrondissement actuel d'I-tchang-fou sur le Kiang, au 31e degré de latitude. De là ils s'étendaient sur la région de Pac, le Tchong-khin-fou du Sse-tchouen, sur le Kiang et dominaient celle de Liang, ou Han, qui comprenait même une partie du Shen-ssi jusqu'au 33e dégré.

Vers l'an 330 A. C. le roi de Ts'in conquit, dit-on, la région centrale de Pa. Mais cette conquête consista en ce que le chef de la famille Pa fut constitué chef des Man-i par le vainqueur avec obligation de fournir chaque année 2016 pièces de monnaie, plus tous les trois ans, le tribut de convenance de 1800 pièces. Chaque famille devait en outre prester 82 pieds de toiles et trente barbes de flèches en plumes (3).

Sous les Han, il y eut diverses révoltes de ces peuplades. Les armées chinoises en transportèrent quelques milliers d'hommes dans le Kiang-hia, le Wou-tchang-fou actuel, près du 31e dégré de latitude àu Hou-pe sur le Kiang.

A la fin du IIIe siècle P. C. un chef de ces peuplades conquit

(1) Voir fo 13. R. l. 4-5.
(2) Ma-tuan-lin ne nous dit point qui fut ce Lin-Kiun ou prince de Lin.
(3) Ce qui faisait 120 plumes.

une partie du Shen-sĭ et s'y créa un royaume qui vit six générations de souverains.

Après sa chute, les Lin-kiun reprirent probablement leur situation de tributaires sans se fondre dans l'empire.

3. Les Pan-shun Man (1).

Ces barbares occupaient également les terres limitrophes du Sse-tchuen et du Hou-nan. Leur histoire est des plus compliquées et la reproduire serait nous obliger à de longs détails peu intéressants (2) ; notons seulement que jusqu'au VIIe siècle ils avaient été reconnus par l'empire Wei du nord comme Souverains des régions comprises entre les fleuves Hoai, Jou, Kiang et Han, c'est-à-dire qu'ils s'étendaient sur presque tout le Ho-nan, le midi du Shen-ssi, une partie du Sse-tchouen et du Hou-pe.

Voici comment s'exprime notre auteur : Depuis les Wei postérieurs (du Nord) en même temps que les Song, les Ts'i et les Liang, entre le Hoai, le Jou, le Kiang et le Han, les grands chefs des Man avaient leurs appartenances ; tous conféraient (3) des fiefs et des titres. Jusqu'à la fin des Wei leur puissance oppressive fut très grande. Il y avait (parmi eux) les Jen, les Hiang, les Tien qui s'étaient établis unis par des traités. Leurs grands établissements comptaient 10,000 familles et les petits mille maisons seulement. Se soutenant mutuellement ils

(1) Les Man Pan-Shun ou de Pan-Shun.

(2) Leur centre principal était au pays de Pa, le Tchong Khing fou actuel au Sse-tchuen. Les Han les y avaient refoulés, mais ils s'étendirent de nouveau. Sous les premiers Songs ces barbares occupaient le S. O. du Ho-nan et le N. O. du Hou-pe. Ils étaient gouvernés par leurs chefs sous la surintendance d'un ministre chinois résidant au Yong-tcheou dont les fonctions étaient seulement de réprimer les révoltes ou les incursions. Entre 465 et 478 ces barbares ravagèrent le King-tcheou (Ouest du Hou-pe et midi du Hou-nan) au point d'en faire un désert. Vers la même époque nous les voyons maîtres du Kuang-tcheou au Ho-nan. Au VIe siècle c'est encore le pays de Mien au Shen-ssi Sud-Ouest que nous trouvons occupés par des Mans indépendants qui défient toutes les forces chinoises.

(3) *Kiai sheou fong tsun.* A tous on conférait etc (?).

s'arrogeaient les titres de roi et de prince (héou) (1). La situation de ces peuples et des impériaux était à cette époque bien extraordinaire. Les premiers étaient maîtres chez eux. Cependant sur le confins de leur territoire, les impériaux avaient construit des forteresses, des retranchements (qui tenaient leurs ennemis en respect) formant comme une ceinture ou un collier. La ville d'observation et de garde principale était sur les bords du Kiang.

Ma-tuan-lin ne prolonge pas l'histoire de ces peuplades au-delà du VI[e] siècle. Une citation du Tong-Kien nous apprend que l'augmentation de la population les força à émigrer sur le territoire chinois où ils se confondirent avec les sujets de l'Empire du Milieu et qu'à dater des 6 dynasties, ils pénétrèrent toujours plus au nord et qu'on n'a plus su suivre leurs traces.

4. Les Wan-ping.

Ces barbares, peu nombreux, habitaient le centre du Sse tchouen au nord de Tchong-khing-fou et du Kiang. Ils étaient gouvernés par un roi qui, pour la première fois, envoya un ambassadeur à la cour des Tang en l'an 629.

Une fraction de ces tribus avait un autre chef héréditaire que les Tchen (2) nommèrent gouverneur de Ning-Yue (3) et les Soui, de Ho-pou au Kouang-ssi central. Ils continuèrent dès lors à avoir les meilleurs rapports avec l'empire.

Mais à côté de ces indigènes, lE'ncyclopédiste en mentionne d'autres dont les annales sont assez intéressantes. Ils habitaient le Sse-tchuen oriental s'étendant jusqu'au Yun-nan. Là vers 1064, trois chefs exerçaient une autorité absolu et tyrannique sur leurs congénères et les tribus voisines. Vaincus en 1070, ils furent soumis au paiement d'un tribu et l'empereur constitua

(3) Voir f° 18 fin.

(1) 557 à 589.

(2) Localité inconnue. Il y avait un district de ce nom en Corée et il est à remarquer que ce chef aida Yang-ti contre les Coréens.

leur pays en tchéous que l'on pourvut de défense au moyen de postes fortifiés. Cette soumission en entraîna d'autres et l'empereur nomma un de leurs chefs *Siun-kien* ou chef militaire de pays en rébellion. Après sa mort des bandes de pillards recommencèrent à infester le tèrritoire chinois et l'on dut établir un nouveau campement militaire.

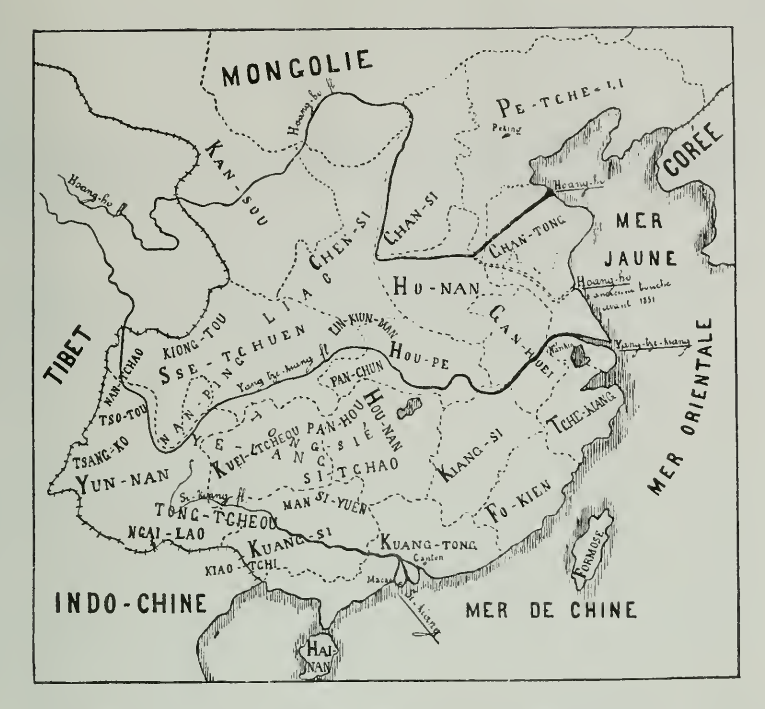
En 1108 deux nouveaux tchéous furent formés dans les régions avoisinantes puis supprimés (Heu kiai fei) (1).

On voit à quoi se reduisait, au XIIe siècle, la puissance chinoise sur ces pays. Les barbares se gouvernaient eux-mêmes et payaient un tribut. Par-ci par-là de rares forteresses chinoises contenaient plus ou moins leurs envahissements. Et cette position même si précaire ne pouvait pas toujours être maintenue.

(A continuer.) C. DE HARLEZ.

---

(1) V. F° 21 V° l. 1.



Note. Depuis la publication de la première partie de cet article, j'ai reçu l'excellent opuscule de M. A. Von Rosthorn sur l'Extension de la puissance chinoise au S. W. jusqu'au 7e siècle de notre ère d'après les sources historiques. J'ai constaté avec satisfaction que les résultats de son étude ne changeaient rien à ce que j'ai exposé dans mon petit travail. J'ajouterai seulement deux remarques :

1. L'hypothèse d'une nationalité étrangère des Tcheous n'est pas si extraordinaire que M. Von R. le pense et le motif qu'il invoque n'est nullement concluant. Les Tcheous peuvent très bien avoir accompagné les premiers chinois et avoir fait partie de la confédération des immigrants. Si même ils sont venus postérieurement rien n'empêche qu'ils aient pris la place des Shang comme les Carlovingiens ont occupé le trône de France. Du reste cette hypothèse n'avait pour but que d'expliquer la différence des mœurs et coutumes ; elle n'était pas purement arbitraire.

2. Dans le *Yu-kong* ou récit des travaux de Yu, au Shu-king, on doit séparer les deux parties, comme je l'ai déjà fait remarquer. La première est historique et très digne de foi. La seconde qui a un caractère et une origine très différents a été ajoutée longtemps après probablement et doit être tenue pour fabuleuse. Le système de division de l'état le prouve surabondamment. Ainsi disparaissent les motifs de rejet total et Yu reste un personnage historique.

Ceci est d'autant plus vrai que les Annales de Bambou ne mentionnent rien de ces travaux herculéens que décrit la seconde partie du Yu-kong.

LES JUIFS CAPTIFS

DANS L'EMPIRE CHALDÉEN

DEPUIS L'AVÈNEMENT DE NABUCHODONOSOR JUSQU'APRÈS LA MORT DE DARIUS LE MÈDE.

Nous nous arrêtons à cet épisode pour un double motif, d'abord parce qu'il permet de supposer un revirement dans les sentiments de Nabuchodonosor à l'égard des Juifs captifs ; car, impitoyables chez les monarques qu'enfle l'orgueil, leurs sentiments changent d'ordinaire et deviennent plus humains à l'égard des malheureux du moment qu'eux-mêmes ont bu à la coupe de l'adversité.

Un autre motif pour lequel nous nous y arrêtons, c'est qu'il sert à élucider un point resté longtemps obscur de l'histoire du nouvel empire chaldéen.

Voici comment M. François Lenormant expose cet épisode au point de vue de l'histoire du règne de Nabuchodonosor (1) : « Suivant une judicieuse remarque de M. Oppert (2), la *folie temporaire* de Nabuchodonosor fournit la seule solution acceptable pour un problème historique que nous offrent les inscriptions cunéiformes. Nergalsarossor, le gendre du destructeur de Jérusalem, qui détrôna au bout de deux ans, pour s'emparer de la couronne, son beau-frère Amil-Mardouk (Evilmérodach), seul fils de Nabuchodonosor, — Nergalsarossor, dans ses inscriptions officielles, donne à son propre père *Bel-zikir-iskoun* le titre de *roi de Babylone*. Mais dans la liste royale, que nous

(1) Voir son ouvrage intitulé *La divination chez les Chaldéens*, page 205 et suivantes.

(2) *Expédition en Mésopotamie*, t. I, page 186.

avons complète pour cette époque, il n'y a pas de place pour ce nom. Force est donc d'admettre qu'en attribuant le titre de *roi* à son père, Nergalsarossor, une fois parvenu au trône, a voulu donner un caractère légitime à une tentative passagère d'usurpation de celui-ci, survenue pendant le règne de Nabuchodonosor et trop courte pour avoir trouvé place dans le Canon de Ptolémée, lequel omet systématiquement les personnages qui n'ont exercé le pouvoir que *quelques mois*.

Un essai d'usurpation n'était pas chose facile sous un règne aussi puissant que celui de Nabuchodonosor ; il n'a guère pu se produire qu'à la faveur d'une circonstance telle que l'accès de démence du monarque.

Quand le roi se trouva empêché par la folie, c'est à lui que revint *de droit* l'exercice de l'autorité suprême comme *régent*. Qu'il ait essayé de transformer cette régence en royauté formelle, cela n'a rien en soi que de vraisemblable.

Je dirai même plus, certaines expressions du texte biblique paraissent assez clairement impliquer une usurpation pendant la folie du roi, usurpation à laquelle mit fin son retour à la raison : *Ma raison me revint ; la dignité de ma royauté, ma magnificence, ma splendeur me revinrent ; mes conseillers et mes grands me recherchèrent* ; JE FUS RÉTABLI DANS MA ROYAUTÉ.

Mais si l'on adopte cette explication, il est évident qu'on ne saurait, avec la majorité des interprètes jusqu'à ce jour, entendre de *sept années* les *sept temps*, dont parle le chapitre de Daniel, la folie du roi a dû être en réalité très courte. L'expression vague employée dans le texte pourrait, du reste, s'entendre aussi bien de *sept mois* ; et avec cette durée on comprendrait comment l'usurpation de Bel-zikir-iskoun ne serait pas mentionnée dans le Canon de Ptolémée ; il y en aurait une double raison : son illégitimité, qui dut faire rayer le nom de l'usurpateur des listes royales, puis sa durée inférieure à un an.

Ainsi le fait de la démence de Nabuchodonosor, qui forme le sujet du chapitre IV de Daniel, se justifie aux yeux de l'histoire, et tout semble indiquer que nous avons encore là une

des données parfaitement exactes et infiniment précieuses que ce livre est seul à enregistrer. »

A l'avènement d'Évilmérodach, fils et successeur de Nabuchodonosor le Grand, la position des Juifs dans l'empire prit aussitôt une meilleure tournure. Ce monarque prit en pitié le roi détrôné de Juda Jéchonias ou Joachin, qui gémissait depuis bientôt *trente sept* ans dans les prisons de Babylone.

Voici ce que nous lisons à ce sujet dans le II (IV) Livre des Rois, XXV, 27-28 : *La* TRENTE SEPTIÈME *année de la captivité de Joachin, roi de Juda, le vingt septième jour* (1) *du douzième mois, Évilmérodach, roi de Babylone, l'année où il commença à régner, releva la tête courbée en prison de Joachin, roi de Juda, auquel il parla avec beaucoup de bonté, et il mit son trône au dessus du trône des rois* (captifs), *qui étaient auprès de lui à Babylone.*

Dans le passage parallèle Jérémie, LII, 31 et suivants il est dit ultérieurement que le monarque babylonien « le fit échanger ses vêtements de prisonnier contre d'autres, le fit manger devant lui tous les jours de sa vie, et que les vivres (nécessaires pour sa maison) lui furent fournis par le roi de Babylone en quantité déterminée pour chaque jour tout le temps de sa vie jusqu'à sa mort. » (2)

Mais comment concilier avec ces deux passages bibliques le passage du livre de Baruch I, 3, où nous lisons ce qui suit : *Baruch lut les paroles de ce livre devant* JÉCHONIAS, *fils de Joakim, roi de Juda, et devant tout le peuple, qui venait entendre ce livre, devant les grands* (3), *devant les enfants des rois, devant les anciens, et devant le peuple, depuis le plus petit jusqu'au plus grand de tous ceux qui demeuraient en Babylonie près du fleuve Sodi....*

(1) Au lieu de 27[me] jour on lit Jérémie, LII, 31, le *vingt cinquième* jour.

(2) A mon avis, ce passage doit s'entendre d'une *décision* prise par Évilmérodach qu'il en serait ainsi jusqu'à la mort de Jéchonias, à qui ce monarque croyait certainement survivre eu égard à l'âge de son royal protégé, qui était âgé de 56 ans à cette date.

(3) Il est plausible d'admettre que Daniel, qui était certainement considéré comme un des « Grands » parmi le peuple juif, aura assisté avec eux à la lecture du livre de Baruch.

Il résulte, en effet, de ce passage qu'au moment de la lecture de l'écrit de Baruch, contemporain et ancien secrétaire du prophète Jérémie, le roi Jéchonias était non pas en prison, mais en liberté, savoir le septième jour de la *cinquième* année depuis que les Chaldéens eurent pris Jérusalem et l'eurent brûlée, ainsi qu'il est dit v. 2.

Ce passage de Baruch est absolument inconciliable avec les passages du livre des Rois et de Jérémie, si l'on accepte la date indiquée v. 2, laquelle correspond au plus tard à l'an 583, attendu que, selon les deux autres passages, Jéchonias ne sortit de prison qu'en 562, soit 21 ans plus tard.

Nous nous trouvons manifestement v. 2 devant une faute de copiste ; au lieu de la *cinquième* il faut lire la *quarante cinquième* année depuis la prise et l'incendie de Jérusalem (1). La dernière date correspond à l'an 543, et elle fait disparaître l'antilogie que créait la date du v. 2 entre ces passages bibliques.

Tiré de sa prison *trente sept* ans après son incarcération en 599, Jéchonias avait à la date de l'an 543 récupéré sa liberté depuis 19 ans, savoir depuis 562. Par conséquent, il a pu, ainsi qu'il est dit Baruch, I, 3-5, assister à la lecture du livre du secrétaire de Jérémie.

Les interprètes, qui n'ont pas remarqué l'erreur de chiffre que nous venons de relever Baruch, I, 2, doivent, pour pouvoir rendre compte de la présence de Jéchonias à la lecture du livre de Baruch, recourir à l'échappatoire qui consiste à dire que les Juifs déportés dans l'empire babylonien y jouissaient d'une grande liberté. Tout en admettant le fait pour le commun de ces déportés, nous ne saurions pas, cependant, l'étendre avec le R. P. Knabenbauer (2) au roi Jéchonias, eu égard aux passages du II livre des Rois et de Jérémie allégués plus haut, d'après lesquels Jéchonias resta en prison jusqu'en la 37me année depuis sa déportation.

(1) C'est ce que nous croyons avoir établi solidement pages 36-40 de notre mémoire intitulé : *La fin du nouvel empire chaldéen*, publié dans la *Revue des questions historiques*, livraison du 1er Avril 1894.

(2) Commentar. in Daniëlem, page 454.

Pour établir le bien fondé de notre opinion en ce qui concerne l'erreur de date que nous venons de relever Baruch I, 2, nous mettons sous les yeux du lecteur quelques données chronologiques dont il faut tenir compte.

Nabuchodonosor le Grand monta sur le trône après la mort de son père Nabupalassar en 607 et l'occupa jusqu'en 563 (1). Son fils Évilmérodach régna de 562 à 561. Il eut pour successeur Neriglissor, qui régna de 561 à 557. Son fils Labaši Marduk ne régna que 9 mois et fut supplanté par Nabunaid. Selon le Canon de Ptolémée, ce dernier occupa le trône pendant 17 ans depuis 556 jusqu'en 539.

L'auteur du II (IV) Livre des Rois et Jérémie prennent, ainsi qu'il a déjà été dit plus haut, l'an 607 comme point de départ de leur supputation des années de règne de Nabuchodonosor. Ainsi Jérémie, XXV, 1, donne comme la *première* année de ce monarque la *quatrième* année du roi Joakim de Juda, lequel, d'après II (IV) Rois XXXIII, 36, régna *onze* ans, de 611 à 600, de sorte que sa IV[me] année correspond à l'année 607, la *première* de Nabuchodonosor.

De même, la *onzième* et dernière année du règne du roi Sédécias de Juda, lequel, d'après II (IV) Rois XXIV, 18 (cf. Jérémie XXXII, 1), régna de 599 à 588, est donnée II (IV) Rois XXV, 8 comme la *dix-neuvième* de Nabuchodonosor. Ici encore l'année 607 apparait comme la *première* de Nabuchodonosor.

Les *septante ans* de la captivité de Babylone commencent la *quatrième* année de Joakim, la première du règne effectif de Nabuchodonosor. Cette date n'est pas indiquée II (IV) Rois XXIV, 1-4, mais elle est donnée par Jérémie, XXV, 1. Cependant, il est clairement insinué dans ce passage du Livre des Rois que la date fournie par Jérémie constitue le début de la

(1) Voir Tiele, *ouv. cité*, p. 464 et p. 424. Cet auteur n'attribue à Nabuchodonosor que 42 ans de règne, savoir de 604 à 562. Ces 42 ans ne représentent pas même le nombre d'années pendant lesquelles ce monarque régna seul après la mort de son pere. Quand on lui compte son année de co-règne avec son père, il faut placer le commencement de son règne à l'an 608. Il régna seul depuis 607 pendant environ 45 ans.

déportation et de la captivité successive des habitants du royaume de Juda.

Or, attendu que la quatrième année de Joakim, la première des 70 ans de captivité, correspond à l'an 607, si nous défalquons 70 du chiffre 607 nous arrivons à l'an 537, c'est-à-dire qu'en l'an 537 finirent les septante ans de captivité.

Conformément aux données chronologiques alléguées, la *quarante cinquième* année, — et non pas la *cinquième*, comme le porte le texte actuel de Baruch, I, 2 — depuis la prise et l'incendie de Jérusalem en 588, nous reporte à l'an 543, la *treizième* année du règne de Nabunaid. Jéchonias était, selon II (IV) Rois, XXIV, 8, âgé de dix-huit ans en 599, par conséquent, il comptait en 543 *septante quatre* ans d'âge.

Si à la *quatrième* année de Joakim, mentionnée Jérémie XXXVI, 4, Baruch devînt secrétaire du prophète, supposé à l'âge de 20 ans, il s'ensuit qu'il naquit en 627, soit 20 ans avant l'an 607, auquel correspond la quatrième année de Joakim ; par conséquent, Baruch aurait été âgé de 84 ans en 543 (1).

Rien ne s'oppose, nous semble-t-il, à ce que nous admettions que *Joakim*, dont il est question Baruch I, 7, remplissait les fonctions de grand-prêtre à la date de l'an 543. Nous voyons dans ce Joakim le petit-fils du pontife Helcias II, qui remplissait l'office de grand-prêtre sous le règne du roi Josias de Juda (2). Il eut pour fils le pontife Saraïas, qui fut mis à mort après la prise de Jérusalem. Saraïas aura eu deux fils, dont l'aîné, Joakim, eut la chance d'échapper aux Babyloniens, tandis que son frère cadet Josedec tomba entre leurs mains et fut emmené en captivité (I Paral. VI, 15). En l'an 543 Joakim exerçait encore le souverain pontificat à Jérusalem (3), mais il mourut avant la fin de la captivité, car Josedec apparait investi de cette haute fonction en 536.

(1) En effet, si nous déduisons 543 de 627 il reste 84.

(2) Helcias II était le fils du pontife Joakim du Livre de Judith, et le père de celui-ci était Helcias I. Leurs noms, paraissant être une doublette, furent omis I Paral. VI.

(3) Le temple n'existait plus, mais les prêtres, qui avaient échappé à la captivité, érigèrent au milieu des ruines du temple un autel sur lequel ils offraient les sacrifices. Ceci résulte clairement du passage Baruch, I, 20.

Il résulte de ce qui précède que chronologiquement et historiquement parlant, on ne saurait élever aucune difficulté contre l'identification du Balthassar de Baruch, chapitre II, avec Balthasar de Daniël, chapitre V, lequel n'est autre que *Bel-šar-aššur*, fils aîné du roi Nabunaid, mort en 538.

La Chronique babylonienne nous montre Balthasar investi du commandement en chef de l'armée babylonienne, concentrée dans le camp retranché établi sur l'Euphrate au delà de Sippara quelques années avant la prise de Babylone. Il s'ensuit que Balthasar naquit plusieurs années avant l'avènement de son père au trône (1).

Peut-être n'est-ce pas trop nous hasarder, que de supposer que ce fut, précisément à l'occasion de l'entrée en campagne du fils de Nabunaid contre Cyrus et les Perses menaçant l'empire d'une redoutable invasion, que Baruch conjura I, 11 ses compatriotes hiérosolymitains d'offrir des prières et des sacrifices pour le roi Nabunaid et son fils Balthasar.

Revenons maintenant à l'état des Juifs captifs à Babylone après le relèvement du roi Jéchonias par Évilmérodach.

Le passage Baruch I, 2 et suivants révèle que les Juifs en général avaient bénéficié de l'acte de générosité de ce monarque à l'égard de Jéchonias. Comme nous venons de l'établir, le passage biblique en question relate un évènement de l'an 543, postérieur par conséquent de 19 ans à la date de l'évènement mentionné par le II livre des Rois et le prophète Jérémie. Or, nous voyons par le récit de Baruch que les captifs juifs se mouvaient en pleine liberté jusqu'à cette date dans l'empire chaldéen. Nous pouvons inférer de là qu'à partir du règne d'Évilmérodach jusque sous le règne du roi Nabunaid les Juifs jouissaient dans l'empire d'une condition sociale similaire de celle des nationaux chaldéens. Ceci résulte clairement du passage Baruch, I, 11-12, où les captifs sollicitent de

(1) D'après le Canon de Ptolémée, Nabunaid régna 17 ans, de 556 à 539. Avec cette donnée concorde le fait que la plus récente parmi les multiples tablettes-contrats, datées de son regne, porte la date de la Mi-Août de sa 17me année.—Voir Hommel, *ouv. cité*, page 778.

leurs compatriotes hiérosolymitains des prières pour la conservation de la vie du monarque régnant Nabunaid et de Belšar uššur, son fils et son successeur éventuel.

Pareil acte n'est, en effet, compréhensible que dans la supposition que les Juifs se sentaient heureux dans l'empire, malgré leur état de captivité.

Passons maintenant au deuxième paragraphe.

II.

Chute du nouvel empire chaldéen et avènement de l'empire bi-céphale médo-perse.

La prédiction faite par Baruch, IV, 25, de la chute prochaine du nouvel empire chaldéen ne tarda pas à se réaliser. En l'an 543, date de cette prédiction, les Médo-Perses stationnaient déjà aux portes de la monarchie chaldéenne.

Symbolisés par la *poitrine* et *les bras d'argent* de la statue vue en songe par Nabuchodonosor (Daniel II, 32^b et 39^b) les Médo-Perses étaient prêts à étouffer dans une étreinte mortelle l'empire chaldéen, figuré par la *tête d'or*.

Le nouvel empire existait depuis moins de trois quarts de siècle.

Malgré son immense puissance à ses débuts, il marcha rapidement à son déclin. Sous le règne de Nabuchodonosor il atteignit l'apogée de sa splendeur et de sa puissance. Surnommé à juste titre *le Grand*, Nabuchodonosor se distingua autant comme grand bâtisseur que comme grand capitaine. Il transforma complètement Babylone, sa capitale, qui devînt la merveille du monde. Comme conquérant, il renversa le royaume de Juda et s'assujettit l'Égypte.

Si les documents cunéiformes concernant ses expéditions militaires ne nous faisaient pas en grande partie défaut, nous aurions sans doute à enregistrer bien d'autres conquêtes encore de ce monarque.

L'énervation de ce puissant empire, commencée déjà sous le

règne d'Évilmérodach (662-661), (1) fut causée surtout par les compétitions et les dissensions, qui s'y firent jour à partir du règne de ce fils et successeur de Nabuchodonosor le Grand.

Selon Bérose auprès de Josèphe, (2) Amilmarduk ou Évilmérodach fut mis à mort par Nergalšaruçur, son beau-frère, l'époux de sa sœur.

Le règne de Nériglissor ne dura qu'environ quatre ans (561-557).

Si l'empire babylonien n'obtînt pas des accroissements sous le règne de ce monarque, il ne subit pas cependant non plus un amoindrissement.

Les faits relatés au commencement du Chapitre I de Baruch fournissent la preuve de la persistance sous ce règne de la faveur déjà témoignée par Évilmérodach aux captifs Juifs, notamment à leur chef Jéchonias, roi détrôné de Juda. Il doit en avoir été de même sous le règne éphémère de *neuf mois* de son fils *Laborosoarchos* ou *Labaši-Marduk*, qui périt victime d'une conspiration.

Ce monarque eut pour successeur *Nabunaid*, qui régna *dix-sept* ans (556-539).

Dans un de ses documents le nouveau roi se désigne lui-même comme « fils de l'illustre prince *Nabubalatsu-ikbi.* » Il n'appartenait pas à la famille royale. Il fut sans doute un des principaux conjurés, qui enlevèrent à son prédécesseur le trône et la vie. Nabunaid fut plutôt un archéologue et un bâtisseur qu'un prince guerrier. Il rebâtit plusieurs vieux temples, dont il scrutait les fondements pour retrouver les actes de fondation y déposés par ses devanciers. Il s'appliqua également à relever le culte des dieux anciennement vénérés en Babylonie.

Mais ce relèvement du culte des anciens dieux nuisait au

(1) Tiele, *ouv. cité*, page 464, place, comme nous, l'avènement au trône de ce monarque en 662. Ce savant est enclin à assigner à Évilmérodach *quatre* ans de règne au lieu de *deux*, en se basant sur le passage du livre des Rois, qui concerne ce monarque. Mais l'argument prouve *trop*. Ce passage doit être entendu en ce sens qu'Évilmérodach statua la quantité de vivres à fournir chaque jour à Jéchonias pendant toute la durée de la vie de ce dernier, à qui il espérait survivre.

(2) *Contre Apion*, I, Chap. 19 svv.

culte des dieux plus récents admis dans le panthéon babylonien. Ceci attira sur la tête du monarque les colères de la caste sacerdotale, vouée au culte des dieux nouveaux. Nabunaid ne tarda pas à s'en apercevoir, et ce fut peut-être la crainte qu'on ne tentât un coup de main contre son trône qui le tînt rîvé à *Tema*, endroit probablement voisin de Babylone (1), même à l'époque où Cyrus menaçait déjà la Babylonie d'une invasion prochaine. Belšaruššur, son fils, accompagné de sa grand'-mère, avait dû se charger de la défense de l'empire. (2) Il était allé s'installer avec une armée babylonienne dans le camp retranché établi au delà de Sippara dans le pays d'Accad pour s'opposer le cas échéant à la marche de Cyrus sur Babylone. Le fils de Nabunaid y monta la garde contre l'ennemi de l'empire au moins depuis 547 jusqu'en 539. (3) La première date est antérieure de quatre ans à la date de l'an 543, à laquelle Baruch sollicita les prières de ses compatriotes hiérosolymitains en faveur du roi Nabunaid et de Belšaruššur, son fils. Il résulte de l'exposé des évènements que cette demande de prières avait sa raison d'être, que l'empire et ses princes couraient à cette date un grand danger, dont les captifs juifs redoutaient, non sans motif, d'éprouver le contre-coup.

En présence des complications tant intérieures qu'extérieures de l'empire, le roi Nabunaid n'aura certes pas songé à se créer de nouvelles difficultés en se départant de la politique bienveillante observée par ses prédécesseurs à l'égard des captifs juifs. D'ailleurs, le langage du prophète Baruch atteste qu'en 543 les Juifs étaient encore pleinement satisfaits de leur sort en Babylonie.

En 547/6 Cyrus traversait avec son armée le Tigre près d'Arbèles. Mais, au lieu de se diriger sur Babylone, il prit le chemin de l'Asie mineure, où il défit complètement Crésus, roi de Lydie, l'allié de Nabunaid et d'Amasis, roi d'Égypte.

(1) Voir Tiele, *ouv. cité*, page 470, note I, et Hommel, *ouv. cité*, page 783.

(2) La reine y mourut la 9me année du règne de Nabunaid, savoir en 547.

(3) Voir Tiele, *ouv. cité*, page 468 et suivantes, et Mürdter-Delitzsch, page 257-258. —

Depuis ce moment l'invasion de la Babylone semblait être devenue imminente. Cependant, elle fut encore retardée de quelques années. D'ailleurs, les septante ans de captivité des Juifs à Babylone, prédits par les prophètes, n'étaient pas écoulés et, par conséquent, l'heure de l'avènement au trône de Babylone de Cyrus, le futur libérateur du peuple juif, n'avait pas encore sonné. Puis, les prières sollicitées par Baruch en faveur de l'empire en danger auront eu leur effet et fait différer la catastrophe en récompense de la bienveillance témoignée au peuple de Dieu par le monarque régnant.

Une armée médo-perse, placée par Cyrus sous le commandement de Gubaru, ne fit son apparition dans le pays d'Accad qu'en 539.

En présence du contenu du passage Daniel, VIII, 1-2 nous nous croyons autorisé à admettre que vers la date de l'an 539 le prophète Daniel fut chargé par le roi Nabunaid d'une mission diplomatique auprès du roi d'Élam, sans doute dans le but de conclure une alliance offensive et défensive entre les deux monarques contre Cyrus.

Selon le passage en question, Daniel se trouvait à Suse la *troisième* année de Balthasar, laquelle, ainsi que nous le verrons plus loin, correspond à l'an 538. (1) En Février-Mars de cette année le prophète était de retour à Babylone de sa mission à Suse, à preuve le contenu du chapitre V de Daniel, où nous entendons proposer par l'épouse de Nabunaid, mère de Balthasar, à son fils de faire appeler Daniël, qui était déjà célèbre sous son aïeul Nabuchodonosor comme interprète des choses occultes, pour lui demander l'explication des mots mystérieux tracés par les doigts de la main d'un être invisible sur le mur de la salle du festin.

Il est probable que la mission de Daniel à Suse atteignit son

(1) Nous inférons de cette donnée ou bien que Balthasar ou Balšaruššur fut associé au trône par son père Nabunaid déjà dès l'an 540, ou bien, ce que nous considérons comme plus probable, que l'armée d'Accad, commandée par lui, se mit en état de révolte contre Nabunaid et proclama à cette date *roi de Babylone* son fils Balthasar, seul véritable défenseur de l'empire jusqu'à ce moment-là.

but, à savoir en ce sens que le roi d'Élam prit le parti de Nabunaid et entra en campagne en 539 pour lui porter secours. Ceci me semble résulter du fait du partage en deux de l'armée médo-perse, dont une partie, commandée par Gubaru, marcha contre le pays d'Accad, (1) tandis que l'autre, placée sous les ordres de Cyrus lui-même, se porta sans doute à la rencontre du roi d'Élam.

Il est très probable que, pendant la lutte qui précéda la chute de l'empire assyrien, l'Élam, asservi jadis à cet empire par Aššurbanipal, sera redevenu indépendant et peut-être l'allié de ses vainqueurs.

Selon une notice historique mentionnée par M. Justi (2), mais sans indication de la source qui la fournit, Cyrus ne devint maître de la Susiane qu'*après* la défaite de Nabunaid, dont le roi susien Abradates était l'allié.

M. Justi ne se fie pas à cette notice. Quant à nous, nous y trouvons la confirmation du fait qui résulte du contenu du passage de Daniel, VIII, 1-2, à savoir la recherche de la part de Nabunaid de l'alliance du roi d'Élam, ce qui implique que l'Élam n'était pas encore assujetti à Cyrus.

Cette donnée résultant de deux documents divers, dont l'un a pour auteur Daniel, contemporain des évènements, est précieuse, car elle fournit la clef pour expliquer l'absence de Cyrus pendant les opérations d'une de ses armées contre Babylone, révélée par la Chronique babylonienne.

Au moyen de cette hypothèse on s'explique facilement que Gubaru opéra seul contre l'empire babylonien et que Cyrus ne prit aucune part à cette campagne jusqu'après la prise d'une partie de Babylone en 539 inclusivement. Comme nous le verrons plus loin, Cyrus n'apparut au milieu de l'armée de Gubaru, après la défaite et la capture de Nabunaid à Borsippa

(1) Dans les Annales de Nabunaid, *Rev.* I, lignes 12b-13, le gain de la bataille d'*Upé* est attribué à *Cyrus*, parce que l'armée, commandée par Gubaru, était une des armées de Cyrus, son royal maître (Cfr ligne 15). Que Cyrus n'était pas avec cette armée, cela résulte de la suite du récit et notamment du contenu de la ligne 18. — Voir les textes dans la *Revue sémitique* (1892), page 253.

(2) *Geschichte des alten Persiens*, page 20.

et l'entrée de son général victorieux à Babylone, qu'au mois d'Octobre de l'an 539, pour repartir de là et aller rejoindre à Suse sa propre armée peu de temps après la fin de l'année.

Revenons un moment à Daniel, qui remplit un grand rôle à cette époque si agitée.

Supposé âgé de 14 ans au moment de sa déportation à Babylone, Daniel naquit, par conséquent, en 621 ; d'où il résulte qu'il avait atteint l'âge de 82 ans, quand il fut chargé par le roi Nabunaid de la mission diplomatique de rechercher l'alliance du roi d'Élam. Eu égard au double fait de sa présence à Suse jusqu'en 538 et de sa présence à Babylone en Février-Mars de la même année, il est, à notre avis, très probable que Daniel était encore à Suse au moment de la prise de cette ville, et que cet évènement eut lieu après le départ de Cyrus de Babylone à la fin de l'an 539 probablement dans le but d'aller rejoindre son armée occupée au siège de la capitale du roi d'Élam.

Suse aura succombé au plus tard au commencement de l'an 538. Comment Daniel parvint-il à en sortir et à rentrer à Babylone avant la mort de Balthasar en Février-Mars de la même année ? Aucun document ne nous l'apprend. Réussit-il à s'échapper à la faveur du trouble et du tumulte de la prise de la ville ? C'est possible, voire même probable et cette probabilité suffit et elle fournit le trait d'union requis entre les deux susdits faits.

Nous expliquerons plus loin par suite de quelles circonstances Daniel se trouva au début de l'an 538 dans la partie de la ville de Babylone, que détenait encore à cette époque Belšaruššur, fils de Nabunaid.

Revenons maintenant à notre point de départ.

Nous avons dit plus haut que l'armée médo-perse, commandée par Gubaru, était arrivée en 539 à proximité du pays d'Accad. L'entrée du pays était défendue par une armée babylonienne stationnée dans le camp retranché établi au delà de Sippara. Jusque vers le moment de l'apparition de l'armée de Gubaru Belšaruššur avait eu le commandement en chef du camp ainsi

que de l'armée, qui l'occupait. Déjà dès 540 cette armée, furieuse sans doute de l'inaction dans laquelle se tenait cantonné le chef de l'empire, se révolta contre le roi Nabunaid et éleva sur le pavois son fils Belšaruššur.

A notre avis, c'est à la suite de cette révolte que Nabunaid sortit enfin de son inaction. Il leva une nouvelle armée, se mit à sa tête en 539 et marcha avec elle vers Sippara. Félon à l'égard de son père. Belšaruššur n'osa pas affronter son arrivée. Il quitta avec l'armée, qui l'avait acclamé, le camp retranché, qu'il avait occupé jusqu'alors et alla s'enfermer avec elle à Babylone, où nous le retrouverons plus tard.

Nabunaid arriva au pays d'Accad juste à temps pour s'y faire battre par Gubaru (1). Pour comble de malheur, le pays d'Accad, absolument dévoué à Belšaruššur, se révolta contre son père. (2) Dès lors, il ne restait plus à Nabunaid d'autre parti à prendre que d'opérer en toute hâte sa retraite. C'est ce qu'il fit. En même temps Gubaru entrait sans coup férir à Sippara et le bon accueil qu'il rencontra dans le pays d'Accad lui permit de marcher sur Babylone.

C'était dans cette direction que Nabunaid avait opéré sa retraite. Gubaru le suivit et atteignit le fuyard à Borsippa, ville attenante au territoire de la capitale. Nabunaid ne se refugia pas à Babylone pour le motif que son fils révolté contre lui ainsi que l'armée placée sous ses ordres l'occupaient et lui en refusaient l'entrée.

Le malheureux monarque entra donc avec son armée vaincue à Borsippa. (3) Peut-être espérait-il que, considérant le péril que ferait courir à l'empire une nouvelle défaite de son père, Belšaruššur viendrait enfin à récipiscence et en aide à son père et à ses compatriotes. Son espoir fut déçu. Belšaruššur les abandonna à leur sort, s'imaginant peut-être que les efforts de

(1) Voir la *Note* 1 de la page 164.

(2) Cette révolte est mentionnée dans les « Annales de Nabunaid, » *Rev.* I, lignes 13-14.

(3) Les Annales disent : « dans *I-Ki* » . dénomination qui embrasse tout le territoire de *Babylonie*, y compris la ville de *Borsippa*, dans laquelle d'après Bérose, alla s'enfermer le roi Nabunaid.

Gubaru seraient en tout cas venus se briser contre les formidables murs de Babylone et qu'après la défaite et la déchéance de son père il serait resté lui roi de Babylone. Arrivé devant Borsippa, Gubaru contraignit Nabunaid à lui livrer bataille. Vaincu de rechef, le monarque chaldéen tomba aux mains de son vainqueur. Cette victoire décisive ouvrait à Gubaru le chemin de Babylone. A son approche, Belšarušsur s'enferma avec son armée dans l'acropole de la capitale, où s'élevait le petit palais royal et qu'un puissant mur d'enceinte séparait du reste de la cité.

Gubaru pénétra dans Babylone vers le 5 Juillet de l'an 539(1). Il semble résulter du contenu des *Annales* dites *de Nabunaid* que Gubaru eut à livrer quelques combats à l'intérieur de la ville, probablement contre les avant-postes établis par Belšarušsur dans les grands temples, dont ils avaient fait des postes défensifs. Mais vers la fin du mois toute résistance avait déjà cessé et Gubaru était maître de la plus grande partie de la capitale de l'empire chaldéen, savoir de celle où se trouvaient les grands temples. Il ne lui restait plus qu'à s'emparer de l'acropole, où s'était refugié Balthasar avec son armée.

Une fois solidement installé dans la grande cité, Gubaru fit porter à Cyrus, peut-être par Cambyse, son fils, qui avis pris part à cette campagne, la nouvelle des brillants succès obtenus, y compris celui de l'occupation de Babylone par l'armée médo-perse.

Retenu par sa lutte avec le roi d'Élam, Cyrus ne put pas satisfaire sur le champ son désir d'aller prendre possession de la glorieuse conquête de son lieutenant. Les évènements ne lui permirent de faire son entrée à Babylone que le 19 Octobre de l'an 539.

Dès son arrivée, Cyrus fit proclamer la paix pour les habi-

(1) Dans une Communication faite à l'Académie des JJ. et BB. LL (Séance du 23 Décembre 1892) M. Oppert annonce que, d'après ses calculs, Babylone fut prise par Cyrus (?) le mercredi 28 *Octobre* 539. — Nous pensons qu'il est préférable de s'en tenir aux textes cunéiformes contemporains qui placent au mois de *Juillet* la prise de Babylone par Gubaru et l'arrivée de Cyrus à Babylone au mois d'*Octobre* 539.

tants de la partie de la cité déjà conquise et en même temps aussi pour la partie encore occupée par Belšaruššur et son armée, si elle faisait sa soumission.

Pour se concilier les bonnes grâces des diverses cités du pays d'Accad, Cyrus ordonna de leur restituer leurs dieux tutélaires respectifs que Nabunaid avait fait enlever et transporter à Babylone au début de la guerre. Cette restitution s'effectua depuis le mois de Novembre jusqu'aux premiers jours de Mars.

Cependant, il ne faut pas conclure de cette donnée des Annales que Cyrus resta à Babylone jusqu'à cette dernière date. En effet, il n'est plus question de lui ni dans les Annales, ni dans l'inscription qui porte son nom, depuis la mention y faite de l'ordre relatif au transfert des dieux. Tout ce qu'on peut inférer de la susdite donnée, c'est que l'exécution de l'ordre de Cyrus ne fut complète qu'au commencement du mois de Février de l'an 538.

Pendant sa présence à Babylone, le monarque perse se sera indubitablement concerté avec Gubaru, qu'il créa *gouverneur* de la capitale (1), au sujet des opérations militaires à exécuter pour s'emparer de l'acropole, qui refusait de se rendre. Il est probable qu'il aura suggéré alors à Gubaru le stratagème, mentionné par Hérodote, de détourner les eaux de l'Euphrate et de se créer en rendant le lit du fleuve guéable un chemin pour pénétrer dans l'acropole.

En présence du silence gardé par les textes cunéiformes concernant Cyrus au moment de la prise de l'acropole au mois de Mars de l'an 538, nous sommes autorisé à admettre, ainsi qu'il a déjà été dit, qu'il ne quitta Babylone qu'au commencement de la même année pour aller rejoindre son armée déjà occupée du siège de Suse au moment de son départ pour la Babylonie. Son arrivée aura imprimé un nouvel élan à l'armée

(1) Ceci a été contesté, mais à tort, par M. Jos. Halévy dans le *Muséon*, tome II, nº 2, page 258. En effet, nous lisons dans les « Annales de Nabunaid », *Rev.* I, ligne 20 : « Cyrus proclama la paix à Babylone tout entière, il installa Gobryas son *lieutenant* dans Babylone. »

assiégeante. La présence de Daniel à Babylone, de retour de Suse, au moment de la prise de l'acropole babylonienne, indique que Suse avait succombé dès le commencement de l'an 538.

L'acropole babylonienne ne tarda pas à subir le même sort que la capitale du roi d'Élam.

Dans leur laconisme les Annales, d'ailleurs mutilées en cet endroit et par là même très obscures, ne relatent cette catastrophe que d'une manière indirecte, savoir au moyen de la mention de la *mort*, à la date du 11 Adar, du *roi*, qui occupait le palais de l'acropole.

Heureusement nous avons chez Hérodote et aussi dans la Bible un récit plus explicite et vraiment dramatique de cet évènement. Le récit biblique a pour auteur le prophète Daniel, contemporain et témoin oculaire des faits. Il est consigné au chapitre V du livre qui porte son nom. Voici d'abord le récit d'Hérodote : « Cyrus, dit Hérodote, n'était pas exempt d'inquiétude et beaucoup de temps déjà s'était ecoulé sans qu'il eût fait le moindre progrès. Soit que l'un des siens, remarquant son anxiété, lui eût donné conseil, soit que de lui-même il eût conçu ce qu'il y avait à faire, voici le parti qu'il prit. Il range le gros de ses forces à l'endroit où les eaux entrent dans la ville, et une autre troupe à leur issue, du côté opposé ; il prescrit à ces deux corps de faire irruption dans Babylone à l'instant où ils verront le fleuve devenir guéable. Ces dispositions prises, ces instructions données, il s'éloigne avec la partie inactive de son armée. Il recule jusqu'au bassin creusé par Nitocris, et s'en sert comme elle, mais dans un but opposé. Il y détourne les eaux du fleuve, dont le lit habituel est ainsi rendu guéable. Cependant, les Perses que Cyrus a rangés sur ses bords auprès de la ville, le voient s'affaisser, au point qu'un homme n'a plus

(1) Il est peut-être inutile, en présence de ce que nous avons établi plus haut d'apres les textes cunéiformes concernant l'absence de Cyrus à ce moment-là de Babylone, de faire remarquer que ce monarque n'a eu aucune part effective dans la prise de l'acropole babylonienne, dont il est question ici. Ceci n'exclut cependant pas qu'il ait pu suggérer à Gubaru, son lieutenant, le stratagème employé par celui-ci pour s'en rendre maître.

d'eau que jusqu'à la cuisse ; ils saisissent le moment, et pénètrent dans Babylone. Si les habitants avaient soupçonné ou appris ce que Cyrus préparait, ils eussent épié l'arrivée de l'ennemi dans la ville, et l'eussent misérablement détruit : car, en fermant les portes qui conduisent à l'Euphrate, et en montant sur les murs de soutènement des deux berges, ils l'eussent pris comme dans un filet. Les Perses, au contraire, les surprirent ; la ville est si grande que, selon le récit des Babyloniens eux-mêmes, ceux des extrémités étaient déjà enveloppés, que ceux du centre n'en savaient rien. C'était jour de fête. Les uns dansaient, les autres se livraient à des divertissements qu'ils n'interrompirent qu'en apprenant la vérité. Ainsi Babylone fut prise pour la première fois. »

Le Normant-Babelon, à qui nous avons emprunté ce passage, poursuit alors en ces termes : « Le jour où Cyrus pénétra dans Babylone, les Chaldéens célébraient la grande fête des Sacées, au milieu d'insouciantes orgies, et divers passages de l'Écriture sainte viennent fort à propos compléter le récit d'Hérodote et celui des inscriptions, avec lesquels ils se trouvent en parfaite harmonie. Déjà, en prédisant la terrible fin réservée aux oppresseurs de sa patrie, Jérémie avait dit :

Je préparerai leurs festins,
Et je les enivrerai afin qu'ils s'abandonnent à la joie.
Ils s'endormiront d'un éternel sommeil,
Ils ne se réveilleront plus, dit Jéhovah.
Je les conduirai à la boucherie comme des agneaux,
Comme des brebis et des boucs.

La scène du festin, au milieu duquel fut surpris Balthasar, est racontée dans le livre de Daniel sous les couleurs les plus saisissantes et avec un laconisme tragique :

« Le roi Balthasar offrait un grand festin à mille des plus grands de sa cour, et chacun buvait selon son âge.

Le roi, étant donc déjà pris de vin, commanda qu'on apportât les vases d'or et d'argent que son ancêtre Nabuchodonosor

avait emportés du temple de Jérusalem, afin que le roi bût dedans, avec ses femmes, ses concubines et les grands de la cour.

Ils buvaient du vin et ils louaient leurs dieux d'or et d'argent, d'airain et de fer, de bois et de pierre.

Au même moment, on vit apparaître des doigts et comme la main d'un homme qui écrivait vis-à-vis du chandelier, sur la muraille de la salle du roi, et le roi voyait le mouvement des doigts de la main qui écrivait.

Alors le visage du roi se changea ; son esprit fut saisi d'un grand trouble ; ses reins se relâchèrent, et dans son tremblement ses genoux s'entrochoquaient.

Le roi poussa un grand cri et ordonna qu'on fit venir les mages, les Chaldéens et les devins, et le roi dit aux savants de Babylone : « Quiconque lira cette écriture et me l'interprétera, sera revêtu de pourpre, aura un collier d'or au cou, et sera la troisième personne du royaume. »

Les savants chaldéens n'ayant pu rien expliquer, Daniel fut appelé.

« Voici, dit-il, ce qui est écrit :

MENÊ, MENÊ, THEQÊL U-PHARSIN, et telle en est l'explication : *Menê* : Dieu a supputé ta royauté et il y met fin ; *theqêl* : tu as été pesé dans la balance et tu as été trouvé trop léger ; *pharês*, ton royaume a été partagé et il a été donné aux Mèdes et aux Perses. »

Alors Balthasar commanda, et on revêtit Daniel de pourpre, et on lui mit un collier d'or au cou, et on publia qu'il serait le *troisième* dans le royaume. Dans cette même nuit, Balthasar, roi de Chaldée, fut tué. »

Il résulte du v. 30, qui termine ce récit, que *dans la nuit* du jour où ce grand festin eut lieu au palais royal de l'acropole babylonienne, celle-ci fut emportée par surprise, grâce probablement au stratagème, mentionné par Hérodote, de la dérivation des eaux de l'Euphrate, dérivation, qui ouvrit à l'armée médo-perse de Gubaru l'entrée par le lit du fleuve rendu guéable dans l'acropole mal gardée du côté de l'ouest. Selon le

contenu du verset cité, *Balthasar*, ou Belšaruššur, dernier roi indigène des Chaldéens *fut tué en cette même nuit.* (1)

Du témoignage de Daniel, témoin oculaire des évènements, nous inférons donc à bon droit, que l'acropole babylonienne ne fut pas livrée spontanément et pacifiquement entre les mains de Gubaru, mais que celui-ci s'en rendit maître de vive force et par surprise. Ensuite, nous pouvons inférer de la confrontation des dates fournies par les Annales, d'une part, concernant la prise du quartier des grands temples et, d'autre part, concernant la date de la mort du roi Belšaruššur, que Gubaru ne parvînt à se rendre maître de l'acropole que plusieurs mois après la prise de l'autre partie de la cité.

La prise de l'acropole babylonienne et la mort tragique du dernier roi indigène mirent fin à l'existence du nouvel empire chaldéen fondé en 608 par Nabupalassar.

Après ce dernier exploit, Gubaru, vainqueur de Babylone, alla porter lui-même la nouvelle de ce grand évènement à Cyrus, son royal maître, lequel, de son côté, était entré peu de temps auparavant en triomphateur dans la capitale du roi d'Elam.

Notre assertion par rapport au départ de Gubaru de Babylone a son point d'appui d'abord dans le silence éloquent des Annales à son sujet depuis le 11 Adar 538, puis, dans certain récit de Xénophon concernant le rôle joué à l'époque ici en question par un personnage du nom de *Gobryas*, évidemment

(1) C'est évidemment à tort que certains savants substituent ici à Belšaruššur son père Nabunaid.

En effet, ce dernier, fait prisonnier à Borsippa, fut livré par Gubaru en 539 entre les mains de Cyrus, qui, selon le témoignage d'Abydène, lui assigna la Carmanie pour résidence.

Dans la *Revue biblique* (1892), p. 253, le P. Scheil traduit le commencement de la ligne 23 comme il suit : « Le 8me mois (Octobre), la nuit du 11me jour, Gobryas dans le [palais] de la reine mourut ».

Hommel, p. 786, pense qu'au lieu de *sumi, huitième* mois, il faut lire *shumi, même* mois, savoir d'*Adar*, déjà mentionné à la fin de la ligne qui précède et ensuite dans le courant de la même ligne 23 avec la date du 27me jour.

Après « Gobryas » il y a une lacune dans le texte, après laquelle Hommel lit : « et le *roi* meurt ».

Évidemment, Gobryas ne saurait pas être « le *roi* qui meurt ».

— Voir aussi Mürdter-Delitzsch, *ouv. cité,* page 258.

le même que le *Gubaru* des Annales, et enfin dans le livre de Daniel, qui identifie manifestement le vainqueur de Babylone avec *Darius le Mède*, créé par Cyrus *roi des Chaldéens* après la chute de la capitale du nouvel empire chaldéen.

En ce qui concerne d'abord les Annales, celles-ci mentionnent le *deuil général* qui éclata après le 11 Adar au pays d'Accad, incontestablement à cause de la mort du roi *Belšaruššur*, qui y était aimé autant et plus que Nabunaid, son père, y était détesté.

Les Annales mentionnent ultérieurement après l'expiration de ce deuil une grande solennité religieuse accomplie à la date du 4 Nisan (Mars-Avril) par Cambyse, fils de Cyrus, dans le temple du dieu Nabu à Borsippa, sans doute dans le but, d'une part, de rendre des actions de grâce solennelles pour l'heureuse issue de la campagne, maintenant terminée par la prise de l'acropole babylonienne, et, d'autre part, dans le but de donner une consécration religieuse à la vice-royauté de la Babylonie prise en mains au moment du départ de Gubaru, gouverneur de Babylone, par Cambyse, fils de Cyrus, qui avait eu jusqu'alors un commandement dans l'armée médo-perse victorieuse.

Au silence des Annales en ce qui concerne Gubaru supplée dans une certaine mesure le récit de Xénophon (1). Malgré maint trait fantaisiste de ce récit, il y a moyen d'en extraire plusieurs données historiques très précieuses. Xénophon fait de Gobryas un *Assyrien* devenu traître à l'empire chaldéen après la mort du dernier monarque qu'il chérissait. Il porta à Cyrus dans son camp tout le trésor royal y compris une quantité de *dariques* et lui livra la forteresse qu'il était chargé de défendre.

Dans ce récit les faits ont été singulièrement travestis par Xénophon.

En effet, nous avons vu plus haut que le félon en question, c'était Belšaruššur, fils de Nabunaid, à qui son père n'avait nullement confié la défense de l'acropole babylonienne. Belša-

(1) *Cyropédie*, livre IV, IV, et livre V, II, 7. — Voir notre mémoire : *La fin du nouvel empire chaldéen*, page 49 du tirage à part.

russur s'en était emparé et, loin de la livrer à l'ennemi, il l'avait défendue avec acharnement. Gubaru ou Gobryas ne parvînt à s'en emparer que partie par surprise, partie par force, et Belšaruššur fut tué, sans doute en continuant à se défendre avec la rage du désespoir.

Que Gubaru ait pris le roi Nabunaid, son prisonnier, en affection, c'est probable, eu égard à la façon bienveillante avec laquelle le monarque déchu fut traité par Cyrus, entre les mains duquel Gubaru le remit.

Toutefois il découle du récit de Xénophon qu'un personnage du nom de Gobryas d'une *autre* nationalité que Cyrus alla remettre à ce dernier le trésor royal de Babylone tombé entre ses mains après la mort du dernier roi indigène des Chaldéens. C'est tout ce qu'il nous faut en ce moment pour suppléer au silence des Annales.

Nous tenons donc pour un fait acquis que Gubaru quitta Babylone après la mort de Belšaruššur et qu'il porta à Cyrus, déjà maître de Suse, en même temps que la nouvelle de la prise de la capitale le trésor royal du nouvel empire chaldéen effondré.

Ce témoignage, emprunté à Xénophon, est corroboré par le témoignage du prophète Daniel, contemporain des évènements. En effet, Daniel fait monter sur le trône de Chaldée après la mort de Balthasar, le personnage qui le vainquit et qu'il désigne sous le nom de *Daryawesh* ou de *Darius le Mède*. Remarquons que le prophète, de même que Xénophon, affirme du personnage en question qu'il était d'une autre nationalité que Cyrus, le *Perse*, car il lui donne le surnom de *Mède*.

Abordons maintenant le paragraphe trois.

(A continuer.) FL. DE MOOR.

SOULALAT ES' SALATIN

(LA DESCENDANCE DES SULTANS)

OU

SADJARA MALAYOU

(L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE MALAIS)

PAR

LE FAKIR TOUN BEMBANG DE PATANI

TRADUIT PAR

Aristide MARRE,

Membre de l'Institut Royal Néerlandais et de la Société de Batavia.

Chapitre Ier.

Sachez que dans les temps anciens et bien éloignés de nous vivait, ainsi que le raconte l'histoire, le roi Alexandre, fils de *Darab* roi de *Roum*. Telle était son origine, il était du pays de Macédoine et portait le titre de *Zoulkarneïn* (le Bicornu).

Or il advint que ce Prince s'étant mis en marche pour voir les pays où le soleil se lève, arriva jusqu'aux confins de l'Inde. Dans cette contrée il y avait un roi qui gouvernait des Etats considérables, car il tenait dans sa main la moitié de l'Inde. Il se nommait Râdja *Kidâ-Hindi*. A la nouvelle de l'approche du roi Alexandre, Râdja *Kidâ-Hindi* donna l'ordre à son premier ministre de rassembler toutes ses troupes et les râdjas ses tributaires. Dès qu'ils furent tous rassemblés, il marcha contre le roi Alexandre. Les deux armées s'étant rencontrées, la bataille s'engagea terrible, ainsi qu'il est dit dans l'histoire d'Alexandre. Râdja *Kidâ-Hindi* fut vaincu et tomba

vivant aux mains du roi. Contraint à embrasser la foi, il entra dans la religion du prophète Abraham, l'ami de Dieu, (que le salut soit sur lui !), et alors le roi Alexandre le gratifia d'un habillement en tout semblable au sien, puis il le renvoya dans son pays.

Or Râdja *Kidâ-Hindi* avait une fille, si belle qu'elle était sans égale et n'avait pas sa pareille en ce temps là. L'éclat de son visage était éblouissant comme l'éclat du soleil et de la lune, son âme était ornée de beaucoup d'intelligence et de sagesse. Cette princesse se nommait *Chahar el Beriah*. Râdja *Kidâ-Hindi* fit venir son premier ministre en un lieu écarté et lui dit : « Sache que je t'ai mandé ici, pour avoir ton avis. Je veux présenter au roi Alexandre, ma fille qui n'a point son égale parmi les filles des rois de ce temps-ci. Dis-moi maintenant ton avis. »

Le premier ministre répondit : « En vérité, le dessein de Sa Majesté est excellent. » — « Eh bien ! reprit Râdja *Kidâ-Hindi*, s'il plaît à Dieu le Très-Haut, tu iras demain vers le prophète *Kédlir*, et tu lui exposeras les circonstances de cette affaire. » Le lendemain, le premier ministre s'en alla vers le prophète *Kédlir*, et aussitôt après son départ Radja *Kidâ-Hindi* fit inscrire le nom du roi Alexandre sur ses monnaies et sur ses étendards. En arrivant auprès du prophète *Kédlir*, le ministre lui donna le salut. Le prophète le lui rendit et l'invita à s'asseoir. Alors le premier Ministre dit : « Sachez, ô prophète de Dieu ! que le roi mon maître ressent pour le roi Alexandre une affection si vive qu'il me serait impossible de l'exprimer, et qu'il est père d'une fille dont aucune parole ne saurait donner une idée ; elle n'a pas sa pareille parmi les filles des rois dans le monde entier, de l'orient à l'occident ; il n'y en a pas une qu'on puisse lui comparer pour la beauté, l'intelligence et le caractère. Or, c'est la volonté du roi, mon maître, de la présenter au roi Alexandre, pour qu'elle devienne son épouse. » Incontinent, dit l'auteur de l'Histoire, le prophète *Kédlir* alla trouver le roi Alexandre et lui raconta l'affaire. Le roi Alexandre, ayant agréé l'offre qui lui était faite, se rendit au lieu des

audiences. Les râdjas, les oulémas, les pandits, les Grands et l'élite des guerriers, admis en sa présence, se rangèrent autour de son trône royal ; derrière le prince se tenaient ses serviteurs les plus intimes, ceux qui possédaient toute sa confiance. En ce moment Râdja *Kidâ-Hindi* se présenta devant le roi Alexandre qui était assis sur un trône d'or incrusté de pierres précieuses. Après s'être lui-même assis, le prophète *Kédlir* se leva. Il invoqua, debout, le nom du Dieu très-haut et digne d'être glorifié, et récita la prière à Abraham, l'ami de Dieu, et à tous les prophètes des anciens temps. Après quoi, il lut le sermon du mariage au roi Alexandre, puis s'adressant à Râdja *Kidâ-Hindi*, il s'exprima en ces termes : « ô Râdja *Kidâ-Hindi !* Sachez que c'est à notre roi que Dieu le très-haut a confié le gouvernement du monde, de l'orient à l'occident, du midi au septentrion. Il a appris que vous aviez une fille d'une rare beauté, et il veut vous demander la faveur de la lui accorder et de le prendre pour gendre, afin que les descendants de Râdja *Kidâ-Hindi* et ceux du roi Alexandre soient unis à jamais et sans interruption jusqu'au jour du jugement dernier. Y consentez-vous, ou non ? »

Lorsque, dit l'auteur de l'histoire, Râdja *Kidâ-Hindi* eut entendu ces paroles du prophète *Kédlir*, vite il descendit de son siège, et se tenant debout sur le sol, il salua le roi Alexandre et dit : « Sachez, ô prophète de Dieu ! et vous tous ici présents, qu'en vérité je suis le serviteur du roi Alexandre, et que tous mes enfants sont aux pieds de Sa Majesté comme des esclaves qui le reconnaissent pour leur maître. Sachez, vous tous qui êtes ici, que le prophète *Kédlir* est mon patron et celui de mon enfant, la princesse *Chahar-el-Beriah* ».

Après avoir entendu ces paroles de Râdja *Kidâ-Hindi*, le prophète *Kédlir* se tournant vers le roi Alexandre, lui dit : « Je marie la fille de Râdja *Kidâ-Hindi*, nommée *Chahar-el-Beriah* avec le roi Alexandre ; la valeur du cadeau de noces sera de trois cent mille dinârs d'or. Y consentez-vous ? » Et le roi Alexandre répondit : « Oui, j'y consens. »

Le prophète *Kédlir* maria donc la fille de Râdja *Kidâ-Hindi*

avec le roi Alexandre suivant la loi d'Abraham, l'ami de Dieu, en présence de ceux que nous avons mentionnés. Alors se levèrent les râdjas, les Grands, les ministres, les officiers, les pandits, les oulémas et les docteurs, semant aux pieds du roi Alexandre l'or, l'argent, les pierres précieuses, les plus fins joyaux et les rubis, en telle quantité que tout cet or, cet argent, ces fins joyaux ayant été mis en tas devant le roi Alexandre, ressemblaient à deux ou trois de ces éminences de terre que forment les fourmilières. Tous ces trésors furent donnés en aumône aux faḳirs et aux pauvres.

Quand la nuit fut venue, Râdja *Kidâ-Hindi* amena en grande pompe sa fille au roi Alexandre ; elle était revêtue de ses plus somptueux habits, tout resplendissants de l'éclat des joyaux que lui avaient laissés les rois ses aïeux. C'est pendant cette nuit là que le roi Alexandre accomplit le mariage. En voyant l'incomparable beauté de la princesse *Chahar-el-Beriah*, son cœur fut dans l'admiration. Le lendemain, il la fit revêtir d'un habillement royal complet et la gratifia de trésors immenses, incalculables. Il fit ouvrir trois chambres de sa trésorerie, et donna à Râdja *Kidâ-Hindi* et à tous les râdjas de magnifiques vêtements garnis d'or, de perles et de rubis. Râdja *Kidâ-Hindi* reçut encore en don, outre un habillement complet, cent coffrets d'or remplis de pierres précieuses, de joyaux, de rubis et d'objets magnifiques, et cent chevaux harnachés d'or et de pierreries. Tous ceux qui virent ces merveilles, furent frappés d'étonnement et d'admiration.

Ensuite de cela le roi Alexandre demeura encore pendant une dizaine de jours, mais le onzième jour étant arrivé, il effectua son départ suivant le cérémonial des anciens temps, et emmena avec lui la princesse, fille de Râdja *Kidâ-Hindi.* Il marcha du côté du soleil levant, ainsi qu'il est rapporté dans son histoire fameuse ; mais après un certain temps, ayant vu le soleil levant, il revint au pays de Râdja *Kidâ-Hindi.* Celui-ci sortit à la rencontre du roi Alexandre, avec ses offrandes de présents magnifiques et d'objets de prix merveilleux. En arrivant auprès du roi, il se prosterna à ses pieds et lui exprima ses hommages

et son affection, et ensuite son ardent désir de revoir sa fille la princesse *Chahar-el-Bériah*. Il demanda qu'elle lui fût rendue.

Le roi Alexandre accorda à la princesse de retourner auprès de son père, et lui fit don de cent habillements, et d'objets de prix superbes et magnifiques d'or, d'argent, de perles, de rubis et de pierreries, en nombre incalculable. Alors Râdja *Kidâ-Hindi* posa sur sa tête le pied du roi Alexandre, et il reçut encore cent habillements complets pris parmi ceux du roi lui-même.

Ensuite les tambours battirent la marche, et les trompettes sonnèrent, donnant le signal du départ du roi Alexandre. Le prince partit de là, suivant le cérémonial des anciens temps, et dans le dessein, comme il a été dit plus haut, d'aller soumettre tous les rois qui n'étaient pas encore ses tributaires. *Et Dieu sait parfaitement !*

L'auteur de cette histoire rapporte que la princesse *Chahar-el-Beriah*, fille de Râdja *Kidâ-Hindi* (épouse du roi Alexandre) était devenue enceinte, mais que celui-ci ne le savait pas et que la princesse elle-même ignorait qu'elle fût grosse. Depuis un mois elle était revenue auprès de son père, lorsque son état lui fut révélé. La princesse *Chahar-el-Beriah* en donna connaissance à son père Râdja *Kidâ-Hindi*. « Sachez, Père, dit-elle, que voilà maintenant deux mois que je n'ai plus mes règles. » En entendant ces paroles, Râdja *Kidâ-Hindi* fut rempli de joie de ce que sa fille, l'épouse du roi Alexandre, était enceinte et il l'entoura de tous les soins désirables. Lorsque ses mois furent accomplis, la princesse *Chahar-el-Beriah* accoucha d'un enfant mâle. Râdja *Kidâ-Hindi* donna au prince son petit-fils le nom de Râdja *Arastoun Chah*, *Oulad el Melik el Mokaram* (fils du Roi le généreux), et l'aima de la plus tendre affection. Râdja *Arastoun Châh* grandit avec le temps et devint fort beau, ressemblant de tout point à son père Alexandre *Zoulkarneïn*. Râdja *Kidâ-Hindi* lui fit épouser la fille du roi du Turkestan, et de ce mariage naquit un fils qui fut nommé Râdja *Aftas*.

Déjà quarante-cinq ans s'étaient écoulés depuis que le roi

Alexandre avait repris le chemin du pays de Macédoine, lorsque Râdja *Kidâ-Hindi* retourna vers la miséricorde de Dieu. Son petit-fils *Arastoun Châh* lui succéda et devint roi au pays de l'Inde. Ce prince règna 350 ans et passa de ce royaume périssable dans le royaume éternel. Après lui, Râdja *Aflas* monta sur le trône, dans le pays de l'Inde, et règna 120 ans. A sa mort, *Askaïnat* devint roi et vécut 3 ans sur le trône. A sa mort, Râdja *Kaselâs* devint roi et passa 12 ans sur le trône. A sa mort, Râdja *Amatâbous* monta sur le trône et règna 13 ans. A la mort de ce prince, Râdja *Zemzîyous* devint roi et règna 7 ans. Ce prince étant mort, *Khârous Kaïnat* devint roi, et son règne fut de 30 ans. A sa mort, Râdja *Arhat Sakaïnat* devint roi. A la mort de ce prince, Râdja *Koudar Zogouhan*, fils de Râdja *Amatâbous*, devint roi. A la mort de ce prince, *Nikâbous* devint roi et règna 40 ans. Après la mort de ce prince Râdja *Ardecir Begân* fut roi, et épousa la fille de Râdja *Nousirouân* le Juste, roi de l'Orient et de l'Occident. Il eut de cette princesse un fils qui fut nommé *Dermânous*. La royauté, après avoir passé de génération en génération à ses descendants directs, arriva à l'un d'eux nommé *Tarsi Berdarâs*. Or ce prince était fils de *Zemrout*, et petit-fils de *Châh Tarsi*, et arrière petit-fils de Râdja *Dermânous*, lequel était fils de Râdja *Ardecir Begân*, lequel était fils de Râdja *Koudar Zogouhan*, lequel était fils de Râdja *Amatâbous*, lequel était fils de Râdja *Sabour*, lequel était fils de Râdja *Aflas*, lequel était fils de Râdja *Arastoun Châh*, lequel était fils du roi Alexandre *Zoulkarnêin*.

Or *Tarsi Berdarâs* épousa la fille de Râdja *Soulân*, roi du pays d'*Amdân-Nagârâ*. Au dire de quelques historiens Râdja *Soulân* était un descendant du roi *Nousirouân* le Juste, fils de Râdja *Kobad Châhriar*, roi de l'Orient et de l'Occident, mais Dieu le très-haut et digne d'être glorifié, seul connaît la vérité. Râdja *Soulân* était le plus puissant de tous les rois de l'*Hind* et du *Sind*, car il les tenait tous dans sa main, et il avait pour tributaires tous les rois des pays sous le vent. Le roi *Tarsi Berdarâs* eut de la princesse, fille de Râdja *Soulân*, trois fils,

savoir : le premier, nommé Râdja *Hirân* qui règna au pays de l'*Hind* ; le second nommé Râdja *Sourân* qui fut adopté par Râdja *Soulân* son aïeul ; et le dernier, nommé Râdja *Pandîn*, qui règna sur le *Turkestan*.

Au bout de quelque temps, Râdja *Soulân* étant mort, son petit-fils le prince Râdja *Sourân* le remplaça sur le trône, au pays d'*Amdân-Nagârâ*. La puissance de ce prince fut très grande, plus grande encore que celle de son aïeul Râdja *Soulân* : tous les rois, de l'Orient à l'Occident, étaient ses tributaires, à l'exception toutefois de celui de la *Chine* qui, seul, ne lui payait pas tribut.

Alors Râdja *Sourân* songea à attaquer la *Chine* et ordonna qu'on rassemblât ses armées. De toutes les parties de son Empire, les troupes furent réunies en nombre incalculable. Tous les rois ses tributaires vinrent avec leur équipement de guerre, leurs armes et leurs soldats, dont le nombre s'élevait à douze cents *laksa* (douze millions). Lorsque tous furent ainsi rassemblés, Râdja *Sourân* alors partit pour aller attaquer la Chine.

Sur le passage de cette armée innombrable, les vastes forêts sauvages disparurent et devinrent des plaines dénudées, la terre fut secouée comme par un tremblement de terre, les montagnes s'ébranlèrent et leurs cimes s'écroulèrent, les terrains accidentés furent nivelés, les rochers furent lancés pêle-mêle, les plus grandes rivières furent desséchées et devinrent comme de la bourbe, car la marche de cette armée dura deux mois sans discontinuer. L'étincelante clarté des armes et les éclairs jaillissant des couronnes de tous les rois, faisaient que les nuits les plus obscures devenaient lumineuses comme au temps de la pleine lune, quand le ciel est pur. Le tonnerre eût retenti dans le ciel, qu'il aurait été tout-à-fait impossible de l'entendre, à cause du fraças immense, inimaginable, produit par les cris des officiers et les clameurs des soldats se mêlant au bruit des éléphants et des chevaux.

Tous les pays que Râdja *Sourân* rencontra sur son chemin furent subjugués, et tous devinrent ses tributaires. Quelque

temps après Râdja *Sourân* arriva près d'une ville nommée *Gangga Nagârâ*, dont le roi s'appelait Râdja *Gangga Châh Djohan*. Cette ville était située sur une colline très élevée d'un côté, par devant, et basse par derrière. Son fort est maintenant sur la côte de *Dinding*, non loin de Pérak. Dès que Râdja *Gangga Châh Djohan* eut appris la nouvelle de la marche de Râdja *Sourân*, il ordonna qu'on rassemblât ses troupes, qu'on fermât la porte du fort, que toutes les tours fussent gardées et les fossés remplis d'eau.

L'armée de Râdja *Sourân* vint assiéger le fort de *Gangga Nagârâ*.

Les gardes préposés à sa défense repoussaient les attaques et les troupes de Râdja *Sourân* ne pouvaient avancer. A cette vue Râdja *Sourân*, monté sur son éléphant en rut, le poussa rapidement en avant ; une multitude de piques et de flèches furent lancées contre lui du haut du fort, mais sans s'en inquiéter et avançant toujours, il s'approcha tout près du fort de *Gangga Nagârâ*. Arrivé à la porte, il la frappa de sa massue, et la porte du fort de *Gangga Nagârâ* tomba renversée. Râdja *Sourân* pénétra dans l'enceinte du fort, suivi de ses guerriers. Râdja *Gangga Chah Djohan* voyant venir Râdja *Sourân*, saisit son arc, et debout il décocha rapidement une flèche contre lui ; elle atteignit au front son éléphant, et l'éléphant tomba la face contre terre. Râdja *Sourân* d'un bond sauta à terre, et s'élançant le sabre à la main contre Râdja *Gangga Châh Djohan*, il lui trancha le cou et la tête roula sur le sol. Ainsi périt Râdja *Gangga Châh Djohan*. Quand les soldats de *Gangga Nagârâ* virent que leur roi était mort, tous demandèrent *l'aman*. Or, il y avait une sœur de Râdja *Gangga Châh Djohan*, nommée la princesse *Zarasgangga* ; elle était fort belle, et le prince la prit pour épouse.

Après la soumission du pays de *Gangga-Nagârâ*, Râdja *Sourân* partit ; après quelque temps de marche, il arriva à la ville de *Ganggâyou*. Cette ville autrefois était considérable, son fort construit en pierres noires existe encore aujourd'hui à la source de la rivière de *Djohôre*. Son nom était primitive-

ment *Lankâyou* qui, en langue siamoise, signifie « trésor de pierres précieuses », mais nous n'avons pas su le bien prononcer, et nous avons dit : *Ganggàyou.*

Le roi de ce pays se nommait Râdja *Tchoulon ;* c'était un prince puissant qui tenait sous sa domination tous les rois des pays sous le vent. Quand Râdja *Tchoulon* eut appris que Râdja *Souràn* s'avançait, il ordonna qu'on rasssemblât toutes ses troupes, et en fit donner avis à tous les rois ses tributaires. Lorsqu'ils furent tous réunis, Râdja *Tchoulon* partit et marcha à la rencontre de Râdja *Souràn.* Son armée ressemblait à la mer quand la marée monte, les éléphants et les chevaux ressemblaient à des îles, les hampes des étendards à une forêt, les armes semblaient rangées par couches, et les queues de yack fixées aux lances ressemblaient aux fleurs de *làlang.* Après s'être avancé quatre fois aussi loin que la vue peut s'étendre, il arriva sur le bord d'une rivière et vit l'armée de Râdja *Souràn*, semblable à une forêt. Alors il s'écria en langue siamoise : *Pangkal !* Or la signification de ce mot est rivière, et cette rivière fut nommée *Pangkal.*

Les soldats de *Siam* et les soldats de *Kling* se rencontrant, la bataille s'engagea avec un bruit inconcevable. Les hommes montés sur les éléphants les poussaient et les heurtaient les uns contre les autres, les cavaliers faisaient mordre leurs chevaux, les archers décochaient une nuée de flèches, les lanciers perçaient de leurs lances, les piquiers de leurs piques, les soldats armés de glaives frappaient et tranchaient de leurs glaives. L'aspect de toutes ces armes en mouvement ressemblait à une pluie serrée. Les roulements du tonnerre n'auraient pu se faire entendre, au milieu du bruit des clameurs des guerriers et du fracas confus des armes. La poussière s'éleva dans l'air, la lumière du jour s'obscurcit complètement, comme dans une éclipse de soleil, et les soldats des deux armées se confondirent dans un tel pêle-mêle qu'il était impossible de les distinguer les uns des autres. Beaucoup qui couraient l'*amok* tombèrent sous l'attaque furieuse d'ennemis courant aussi l'*amok*, les uns se perçant mutuellement, les autres perçant

leurs propres compagnons. Aussi, en un moment, il y eut des deux côtés une multitude de morts et de blessés. Eléphants et chevaux étaient tués en grand nombre, et le sang coulait à flots sur la terre. Alors la poussière disparut et laissa voir les combattants faisant l'*amok* tous ensemble, pêle-mêle, et sans qu'aucun d'eux songeât à reculer. Râdja *Tchoulon* s'élança avec son éléphant au milieu des innombrables soldats de Râdja *Sourân*, et partout sur son passage s'entassaient les cadavres.

Les troupes de *Kling*, après avoir perdu tant d'hommes, lâchaient pied. A cette vue Râdja *Sourân* s'avança rapidement pour joindre Râdja *Tchoulon*. Il montait un éléphant en rut et indompté, haut de huit coudéés ; mais celui de Râdja *Tchoulon* était extrêmement brave. Les deux éléphants se rencontrant fondirent l'un sur l'autre, et le bruit du choc éclata semblable au bruit de la foudre qui fend la terre, le bruit de leurs défenses ressemblait à celui de coups de tonnerre qui se succèdent sans interruption ; mais aucun des deux n'était vaincu. Râdja *Tchoulon*, debout sur son éléphant, brandit sa pique pour en percer Râdja *Sourân* ; elle alla frapper le *haudah* de l'éléphant de Râdja *Sourân* et pénétra dans le flanc à la profondeur d'une demi-coudée. Râdja *Sourân* décocha rapidement une flèche contre Râdja *Tchoulon*, elle lui traversa la poitrine de part en part, jusqu'au dos. Râdja *Tchoulon* tomba de dessus son éléphant et mourut. Les troupes de *Siam* voyant leur roi mort, se débandèrent et s'enfuirent en désordre, poursuivies par les troupes de *Kling* qui massacrèrent tous ceux qu'ils atteignirent. Les vainqueurs entrèrent dans le fort de *Ganggâyou*, le mirent au pillage et firent un immense butin des richesses qui s'y trouvaient entassées. Râdja *Tchoulon* avait une fille d'une rare beauté, nommée la princesse *Onang-Kiou*. Elle fut présentée à Râdja *Sourân*, et ce prince la prit pour épouse.

Après cela, Râdja *Sourân* se mit en marche et arriva jusqu'à *Temâsak*. Alors on apprit dans le pays de Chine cette nouvelle : « Râdja *Sourân* s'avance pour attaquer la Chine, à la tête d'une armée innombrable, et déjà il est arrivé à *Temâsak !* » En entendant cette nouvelle, le roi de Chine fut vivement

alarmé et il dit à ses ministres et à ses généraux : « Quel moyen voyez-vous de repousser ce fléau ? Si le roi de *Kling* parvient jusqu'ici, inévitablement il ruinera le pays de Chine. » Le premier ministre répondit : « ô Monseigneur, roi du monde, votre serviteur a imaginé un plan. » Le roi de Chine dit : « Exécutez-le donc ! » Le premier ministre ordonna qu'on équipât un *pilou* (navire), qu'on y mît une cargaison d'aiguilles très fines et toute rouillées, qu'on prît des *kesmak* et des *bidâra* chargés de fruits et qu'on les plantât en terre sur ce *pilou*, puis qu'on choisît des vieillards dont les dents fussent tombées et qu'on les embarquât à bord de ce *pilou*. Enfin, après leur avoir donné ses instructions, il commanda qu'on mît à la voile pour *Temâsak*.

A leur arrivée à *Temâsak*, on alla annoncer à Radja *Sourân* qu'il y avait un *pilou* venu de Chine. Râdja *Sourân* dit à ses gens : « Allez demander à ces Chinois quelle distance il y a d'ici à la Chine ! » Ils allèrent donc le demander aux Chinois du *pilou*, et ceux-ci répondirent : « Lorsque nous partîmes du pays de Chine, nous étions tous encore bien jeunes, nous n'avions guères qu'une douzaine d'années ; ces fruits-là, c'est nous qui avons mis en terre les graines qui les ont produits. Maintenant nous sommes devenus vieux et nos dents sont tombées, et ces graines que nous avions mises en terre avaient déjà donné des fruits, que nous n'étions pas encore arrivés. » Ils prirent alors quelques-unes de leurs aiguilles, et les montrant aux *Kling*, « voici du fer, dirent-ils, quand nous l'emportâmes de la Chine, il était de la grosseur du bras, maintenant il est complètement rongé par la rouille, tant notre voyage a duré longtemps, mais nous ne savons pas le compte des années et des mois. »

Quand les Kling eurent entendu les paroles des Chinois, ils revinrent promptement en donner connaissance à Râdja *Sourân*, lui répétant en détail tout ce qui leur avait été raconté. Après avoir entendu le récit de ces gens, Râdja *Sourân* dit : « Si le pays de Chine est aussi éloigné que l'assurent ces Chinois, quand y arriverons-nous ? Il est bon que nous nous

en retournions. » Et les chefs des guerriers dirent : « Sa glorieuse Majesté a parfaitement raison. »

Râdja *Sourân* alors pensa dans son cœur : « Voilà que j'ai appris à connaître ce qu'il y a sur la terre ; mais quel est l'aspect de tout ce que renferme la mer ? Il faut que je pénètre moi-même dans la mer, pour le savoir. » Ayant ainsi pensé, Râdja *Sourân* ordonna qu'on rassemblât des savants et des ouvriers habiles, et il leur dit de construire une caisse de verre munie d'une serrure, avec mécanisme à l'intérieur. Ils fabriquèrent une caisse de verre, telle que la voulait Râdja *Sourân*, et après y avoir adapté une chaîne de l'or le plus pur (à 10 *moutou*), ils l'apportèrent devant le Prince. Celui-ci enchanté de leur travail, leur donna des présents en nombre incalculable. Après quoi, à la vue de tous ceux qui étaient dehors, il entra dans cette caisse, et en ferma la porte en dedans. On la largua dans la mer, et elle coula au fond. Râdja *Sourân* vit les riches magnificences du Dieu le très haut et digne d'être glorifié, du Dieu tout puissant. La caisse tomba sur la terre qui porte le nom de *Dîka*.

Râdja *Sourân* sortit de cette caisse, et s'étant mis en marche, il vit des choses merveilleuses. Ayant rencontré sur son chemin une ville très grande et fortifiée, il y entra et vit un peuple nommé *Barsam*, tellement nombreux qu'il n'y a que Dieu le très haut et digne d'être glorifié, qui en connaisse le nombre. Les habitants étaient, les uns infidèles, les autres vrais croyants. En considérant l'aspect de Râdja *Sourân* ils étaient dans l'admiration et regardaient son habillement avec étonnement. Ils le conduisirent devant leur roi qui se nommait *Râdja Aqtâb el Ardl*. Celui-ci, dès qu'il eut vu Râdja *Sourân*, demanda aux gens qui l'avaient amené : « Quel est cet homme ? » Et ces gens dirent : « ô Monseigneur, cet homme vient d'arriver. » Le roi demanda : « D'où vient-il ? » Et ils répondirent : « Nous tous, nous l'ignorons. » Alors le roi *Aqtâb el Ardl* demanda à Râdja *Sourân* : « Qui êtes-vous, et d'où venez-vous ? » Râdja *Sourân* répondit : « Je viens du Monde, c'est moi qui suis le roi des hommes et je me nomme Râdja *Sourân*. » Le roi *Aqtâb*

el Ardl, en entendant ces paroles, fut frappé d'étonnement, et il dit : « Y a-t-il donc un autre monde que le nôtre ? » Râdja *Sourân* répliqua : « Oui, et il y a dans ce monde une très grande variété d'espèces. » *Aqtâb el Ardl*, en entendant ces paroles, fut saisi d'admiration, et loua Dieu le roi tout-puissant, puis il fit asseoir Râdja *Sourân* à ses côtés sur le trône royal.

Or le roi *Aqtâb el Aredl* avait une fille, nommée la Princesse *Mahtâb el Bahri*, qui était d'une très grande beauté. Il la donna pour femme à Râdja *Sourân*. Au bout de trois ans passés avec la princesse *Mahtâb el Bahri*, ce prince en avait eu trois fils. En voyant ces trois enfants, Râdja *Sourân* était fort anxieux ; il se demandait : « Quand mes enfants cesseront-ils d'habiter ici, au dessous de la terre ? Par quel moyen les en ferai-je sortir ? » Il alla vers le roi *Aqtâb el Ardl* et lui dit : « Quand mes fils seront devenus grands, il faudra que vous les envoyiez auprès de moi, dans le Monde, pour que la royauté du Sultan Alexandre *Zoulkarneïn* se continue sans interruption et à perpétuité. » Le roi *Aqtâb el Ardl* répondit : « c'est bien ! » Ensuite Râdja *Sourân* prit congé du roi pour retourner dans le Monde ; la princesse son épouse et lui versèrent ensemble bien des larmes. Après cela, le roi *Aqtâb el Ardl* ordonna qu'on prît un cheval *Sembrâni*, nommé *Fars el Bahri*, et qu'on le donnât à Râdja *Sourân*. Le prince monta sur ce cheval qui l'emporta hors des profondeurs de la mer, et volant dans les airs s'avança au-dessus de la pleine mer. Les sujets de Râdja *Sourân* ayant aperçu le cheval *Sembrâni*, reconnurent que le cavalier qui le montait n'était autre que Râdja *Sourân* lui-même. Alors promptement le premier ministre prit une belle jument et l'amena sur le bord de la mer. Dès qu'il eut vu cette jument, le cheval *Sembrâni* monta à terre pour la rejoindre. Râdja *Souran* alors descendit de dessus le cheval *Sembrâni*, et celui-ci s'en retourna dans la mer.

Le Prince dit aux savants et aux ouvriers habiles : « Il faut que vous érigiez un monument commémoratif de mon entrée dans la mer ; c'est le désir de mon cœur que cette œuvre puisse durer jusqu'au jour du jugement dernier. Composez une inscrip-

tion qui relate l'histoire de mon entrée dans la mer, afin qu'elle soit connue et entendue par tous mes descendants à venir ». Les savants et les ouvriers habiles, après avoir entendu ces paroles de Râdja *Souran*, prirent une pierre et y tracèrent une inscription dans la langue de l'*Hindoustan*. Quand ils eurent fini, Râdja *Sourân* prit quantité d'or, d'argent, de pierres précieuses, de joyaux, de rubis et autres objets d'un prix inestimable, puis il déposa le tout ensemble avec la pierre gravée, en disant : « Dans les temps à venir, il y aura un roi, parmi mes descendants, qui possédera ces trésors, et ce roi-là rendra tributaires tous les pays sous le vent ».

Râdja *Sourân* revint ensuite au pays de *Kling* ; il y bâtit, dès son arrivée, une ville très grande, avec un fort en pierres noires, de sept assises, et de neuf brasses de hauteur et d'épaisseur. Les ouvriers habiles l'avaient construit avec un art tel qu'il était impossible de voir les joints des pierres, et qu'il semblait avoir été jeté dans un moule. Sa porte en acier était ornée d'or et de pierres précieuses. L'enceinte de la ville enfermait sept collines. Au centre, il y avait un très grand lac semblable à une mer, un éléphant debout sur l'une des rives n'aurait pas été visible de la rive opposée. Dans ce lac on avait mis des poissons de toutes sortes ; au milieu, il y avait une île dont la cîme très élevée était continuellement recouverte de vapeurs et paraissait comme sous un voile de rosée. Râdja *Sourân* avait fait planter dans cette île une infinie variété d'arbres, d'arbres à fruits et de fleurs ; on y trouvait réunies toutes les espèces qui existent dans le monde. C'était là qu'allait Râdja *Souran*, quand il voulait se divertir. Sur les bords du lac, il avait créé une grande forêt dans laquelle il avait fait lâcher des animaux sauvages, et il se rendait dans cette forêt quand il voulait chasser ou bien prendre au piège des éléphants. Lorsque la ville fut achevée, Râdja *Sourân* lui donna le nom de *Bidji-Nagârâ*, et cette ville existe encore aujourd'hui au pays de *Kling*. Mais s'il fallait raconter toutes les aventures de Râdja *Sourân*, elles seraient aussi nombreuses que celles de *Sidi Hamzah*.

Quelque temps après, Râdja *Sourân* eut de la princesse *Onang-Kiou*, fille de Râdja *Tchoulon*, une fille d'une beauté admirable et sans égale dans ce temps là, à laquelle il donna le nom de princesse *Tchandâni-Ouasis*. Il eut encore de la princesse *Dâra-Gangga* trois fils, le premier nommé *Bitchîtram Châh*, le second *Palido-Tani*, et le troisième *Nîla-Manam*. La princesse *Tchandâni-Ouasis* fut demandée en mariage par le roi *Hirân*, et donnée à son fils nommé Râdja *Tchoulan*.

Râdja *Sourân* fit celui de ses fils qui se nommait *Palido-tâni*, roi d'*Amdan-Nagârâ* ; *Nila-Manam* fut élevé à la royauté à *Bidji-Nagârâ*, comme successeur du prince, et *Bitchitram Châh* fut fait roi au pays de *Tchandou-Kâni*. Or *Bitchitram Châh* dit : « C'est moi qui suis l'aîné, et c'est moi qui ai été fait roi du plus petit pays. Il faut que je m'exile moi-même ». *Bitchitram Châh* partit pour l'exil, emportant les insignes de la royauté ; il mit à la voile avec vingt navires complètement armés et équipés, car il voulait soumettre tous les pays sur le bord de la mer, et les rendre ses tributaires. Après avoir soumis quelques dizaines de villes, le prince arriva dans la mer de *Selbou*, mais une certaine nuit une violente tempête avec pluie, coups de vent et éclats de tonnerre, s'abattit sur ses navires qui furent brisés ou dispersés çà et là. Quelques-uns revinrent au pays de *Tchandou-Kâni* ; on ne sait pas où allèrent les autres. Cette histoire est extrêmement longue, et certainement si nous la racontions dans tous ses détails, on se lasserait de l'entendre. C'est pourquoi nous abrégeons les récits trop longs, qui paraîtraient fastidieux aux hommes intelligents. « *Et Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est le recours et le refuge !* »

(A continuer.) A. Marre.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

CHAPITRE DEUXIÈME.

DES DISTINCTIONS VENUES DE L'ORGANE VISUEL DE LA PENSÉE.

Nous nous reférons sur les principes à ce que nous avons dit à ce sujet en syntaxe statique. L'esprit donne aux jugements qu'il fait, comme aux idées qu'il voit, une teinte subjective qui se trouve 1° dans la vocation et l'ordre, 2° dans l'exclamation, 3° dans l'interrogation, la négation et la dubitation.

a) De la vocation et de l'ordre.

C'est ici que se réalisent surtout ces concepts. La vocation a lieu au moyen du vocatif. Nous avons vu que ce vocatif peut être un simple membre d'une proposition : *Pierre, viens ici ;* mais il peut être une proposition tout entière, si l'on n'ajoute rien : *Pierre !* On n'a alors l'intention que d'appeler.

L'ordre se réalise par l'impératif ; ce mode, qui est tout-à-fait à part, appartient à la syntaxe statico-dynamique par son concept.

b) de l'exclamation.

L'exclamation appartient à la syntaxe statique lorsqu'elle n'est que le membre d'une proposition : *Que je suis, hélas ! malheureux.* Mais elle appartient à la syntaxe statico-dynamique, si elle est à elle seule une proposition tout entière : *Hélas !* Nous avons expliqué ce qui concerne les diverses sortes d'interjections.

Ici nous devons remarquer, comme dans le vocatif et l'impératif, la proposition condensée en un seul mot.

c) de l'interrogation, de la négation et de la dubitation.

Ces concepts font aussi partie de la syntaxe statique lorsqu'ils affectent une idée seulement, un mot. Par exemple, dans : *Qui de vous deux a dit cela ?* le *qui*, l'interrogation, n'affecte pas l'ensemble de la proposition, mais seulement le sujet ; il est certain que quelqu'un a dit. De même dans cette phrase : *Quel est l'homme qui est venu ?* ou *Quel homme est venu ?* De même, dans la négation : *Le manque d'esprit est fréquent*, la négation porte sur l'idée *esprit* et non sur la proposition. Dans *Quand est-il venu ?* l'interrogation porte sur l'adverbe seul. La négation porte sur l'attribut seul, dans : *Il est ignorant = non savant.* Mais bien plus souvent ces concepts affectent la proposition tout entière.

Ils expriment quelquefois dans un seul mot cette proposition : affirm. et nég. *oui*, *non* ; interr. *quoi ?* ; dubitation *peut-être ;* mais alors ils se réfèrent à une proposition précédente, et c'est dans la syntaxe dynamique que nous les retrouverons.

Lorsqu'ils affectent la proposition entière, ces concepts forment dans certaines langues des conjugaisons spéciales. Nous renvoyons pour les détails à ce sujet à notre étude sur la conjugaison négative.

La conjugaison négative, en effet, est un phénomène très curieux, lorsque la négation n'est pas exprimée par un mot indépendant, mais qu'elle se fait par le verbe, de sorte qu'il y a un paradigme négatif vis-à-vis du paradigmė positif. C'est ce qu'on peut observer, par exemple, dans les langues finnoises où c'est la négation elle-même qui se conjugue. Quelquefois même il y a modification verbale comme dans les langues Dravidiennes.

Quelquefois, la négation qui s'exprime par un mot distinct a cette particularité d'enfermer le verbe entre les deux fragments

de la négation ; c'est ce qui a lieu en français *ne.... pas* ; en Armoricain *nan ket.*

Quelquefois, ce qui est plus fréquent, la négation emploie une conjugaison périphrastique *I love, I do not love* ; ce qui a pour effet psychique d'enclaver la négation dans le verbe.

D'autres fois, c'est l'auxilaire qui se conjugue au négatif.

La conjugaison interrogative proprement dite, c'est-à-dire ayant ses flexions propres, n'existe que dans une seule langue, en Esquimau. Ailleurs, elle s'exprime par un adverbe séparé. En anglais, elle exige la tournure périphrastique dans *I love.* Presque partout, elle renverse l'ordre de la proposition, en plaçant le verbe en tête. Enfin, elle se marque par une intonation particulière, et graphiquement par un signe spécial.

La conjugaison dubitative n'existe que dans les langues Algonquines.

Annexe a la syntaxe statico-dynamique.

Il importe de ne pas confondre certains phénomènes qui appartiennent à la morphologie et à la phonétique, avec ceux de la syntaxe, confusion facile, et en vertu de laquelle on pourrait nous reprocher de ne pas les avoir compris dans notre exposé de la syntaxe statico-dynamique. Ainsi, par exemple, on peut s'étonner de ne pas y voir figurer le polysynthétisme par lequel une foule d'idées se réunissent en une seule au moyen d'un conglomérat compact, et surtout le polysynthétisme emboitant qui rend encore l'union plus énergique. On peut s'étonner aussi de ce que nous n'ayons pas distingué les langues formelles des langues non formelles, distinction qui semble tenir si profondément aux racines psychiques. Pas un mot non plus des langues isolantes et de celles à flexion, et cependant dans les premières le procédé semble bien psychique, lorsque les relations ne s'expriment que par l'ordre obligatoire des mots, c'est-à-dire des idées. Il faut nous expliquer là-dessus, et en même temps dire en quoi consiste la confusion qui doit être dissipée.

D'autre côté, on ne doit pas méconnaître que les phénomènes morphologiques et phonétiques que nous venons de citer n'aient quelque rapport, ne soient sur une ligne parallèle à certains des phénomènes psychiques et syntactiques. C'est cette concordance qu'il faut aussi établir.

La morphologie statico-dynamique s'occupe de l'expression des relations d'idées à idées concourant à former la pensée, et de la pensée constituée, en d'autres termes, des relations de mots à mots et de la proposition dans son ensemble. Elle obtient cette expression des relations par trois moyens que nous avons décrits ailleurs : 1° l'ordre obligatoire entre les mots dans les langues dites isolantes (Chinois, Annamite, etc.) ; 2° l'emploi des mots vides ; 3° celui des sons. Nous avons expliqué tout cela en détail dans notre étude *sur la catégorie des cas* à laquelle nous renvoyons. Le premier mode est des plus simples : le sujet est toujours à telle place, le verbe à telle autre, le complément direct à telle autre ; si l'on veut savoir le rôle grammatical que joue un mot, on n'a qu'à observer sa place. Ce système s'étend même à la morphologie purement statique. Un mot est tour à tour verbe, substantif, adjectif, suivant sa situation, ce qui n'empêche pas l'idée distincte du verbe, du substantif, de l'adjectif d'exister. Cela ne touche nullement l'élément psychique du langage, la pensée elle-même, ni l'idée. C'est un moyen d'expression. Ni l'idée du substantif, ni l'idée de l'adjectif ou du verbe ne manquant, on n'a rien qui affecte la syntaxe statique ; ni l'idée de génitif, ni celle de l'accusatif ne manquant, rien non plus qui atteigne l'élément psychique qui forme la syntaxe statico-dynamique. Ah ! si le peuple qui parle cette langue ne pouvait comprendre qu'il y eût une différence entre le substantif et le verbe et l'adjectif, s'il concevait les actions comme des êtres, s'il n'avait idée que de la matière (*stoff*) et pas d'autre chose, alors on aurait un phénomène appartenant bien à la syntaxe statique, et nous en avons parlé à cette place ; si le peuple qui parle cette langue ne pouvait comprendre qu'il y eut dans une proposition un sujet et un prédicat et une copule et un complément et qu'il

mit tout sur le même pied ou qu'il ne distinguât, tout au plus, que les réunions, entre idées, d'idée dominante et d'idée dominée, alors il y aurait un phénomène affectant la syntaxe statico-dynamique, et nous en avons parlé dans cette syntaxe, c'est ce que les linguistes-psychologues Allemands appellent d'un nom assez barbare et avec des explications souvent obscures, *die innere formlosigkeit*, par opposition au concept qu'ils appellent *innere form*. Mais de tels peuples existent-ils ? Nous ne le croyons pas. Ont-ils existé ? Nous croyons que oui, quoique *l'innere formlosigkeit* n'ait jamais pu être complète, car il faudrait supposer que l'homme ne pouvait voir ; or même en ne faisant que cela, on voit les mouvements, qui sont des actions, qui sont des verbes, comme on voit les êtres, les substantifs, quoique moins bien. Cet état primitif a-t-il laissé des traces, nous le croyons et nous en apercevons déjà une dans le fait que le verbe est traité d'abord comme un substantif, et qu'on y prépose le pronom possessif comme à ce dernier, ce qui a lieu dans une foule de langues, tellement que la découverte du pronom prédicatif est un des plus importants évènements de l'évolution linguistique. Mais si l'*innere form* et l'*innere formlosigkeit* sont bien des phénomènes psychiques et syntactiques que nous avons mis avec soin à leur place, on a tort de compter dans le même ordre d'idée l'*aussere form* et l'*aussere formlosigkeit*. Voici, en effet, en quoi elles consistent. Il y a langue formelle extérieurement lorsque les relations sont exprimées par des mots vides ou par la modification du mot plein, de substance ; il y a, au contraire, langue non formelle extérieurement quand ces relations ne s'expriment que par l'ordre obligatoire des mots. Ici il ne s'agit plus de rien de psychique, mais de quelque chose de morphologique. La relation peut s'exprimer tout aussi clairement par l'ordre de la phrase, que par l'emploi d'un mot spécial qui n'ait pour fonctions que d'exprimer les relations.

Le second moyen qu'emploie la morphologie pour exprimer les relations, c'est le mot vide, c'est-à-dire un mot qui, après avoir eu, en général, un sens substantiel, l'a perdu, et ne sert plus qu'à exprimer, par exemple, le génitif ou l'accusatif. Le

mot vide a différentes places relativement au mot à mettre en relation. Il peut le précéder, le suivre, ou se placer au milieu : *préposition*, *postposition*, *intràposition*. Il peut aussi s'en approcher plus ou moins et même se fondre avec lui : *préfixation*, *suffixation*, *infixation*. Mais ce second processus a lieu sous l'influence de la prononciation et est déjà phonétique. Il peut s'atrophier à son contact, ne conserver qu'un phonème, se souder avec lui, ce qui est phonétique davantage. Il peut, à son tour, réagir et modifier le mot principal dans sa sonorité, ce qui cause le phénomène de l'apophonie ; ici la phonétique agit encore davantage, et la langue agglutinante devient langue flexionnelle. Mais en tout cela il n'y a rien de psychique.

Le troisième moyen est l'expression par l'emploi non plus de mots vides, mais de phonèmes. Ce moyen se subdivise en trois procédés. Il en est un très usité en morphologie statique dans certaines langues et qui consiste à modifier l'idée en redoublant une consonne ou en changeant une voyelle dans le corps du mot, c'est le système de variation vocalique des langues Sémitiques ; la racine agit par sa propre force. Le second procédé est celui de l'accord, de la rime. Il y a allitération dans la langue Woloff, dans l'exemple suivant : *bapa b-a b-epa*, toute la tête = tête la toute ; *diko d-a d-epa*, toute la conduite. Il y a rime directe en Poul dans l'exemple suivant : adjectif : *h-(od)*, rouge ; *neddo, g(od)ioudo*, personne rouge ; pluriel *h(od)ebe*, personnes rouges ; *poutchi g(od)ioudi*, chevaux rouges. Il y a encore rime véritabe dans les langues Bantou, quoiqu'elle ne soit plus directe, lorsque la relation, non seulement celle de génitif, mais toutes les autres, s'expriment en répétant sur tous les mots gouvernés le préfixe du mot gouvernant, par exemple, *ubu-kumkani b-ako ma-bu-fiko*, le règne de toi qu'il arrive. Enfin le troisième procédé, c'est l'accord au moyen du genre et du nombre qui a lieu dans toutes les langues entre le substantif et l'adjectif, quelquefois entre le substantif et le verbe, quelquefois même entre le substantif et le substantif, dans certaines modes d'expression du génitif.

Dans tous ces moyens encore, il n'y a rien que d'absolument morphologique, touchant l'expression, et non la pensée.

Voilà ce qui appartient à la morphologie, et ce que l'on confond trop souvent avec la syntaxe, avec la psychique.

Appartient encore à la morphologie le syncrétisme hystérogène dont nous avons parlé, par exemple, lorsque la flexion exprime indivisiblement par une seule désinence le cas, le genre et le nombre dont les indices ont fusionné entre eux.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas pour ces moyens morphologiques, une certaine ressemblance avec certains états syntactiques et psychiques ? Ce serait aller trop loin. Il y a partout harmonie. Le monde est une image de la pensée, et la pensée une image du monde. De même, les phénomènes des mots et ceux des pensées sont souvent solidaires. C'est ainsi que le procédé qui consiste à exprimer par l'ordre seul des mots a quelque chose de psychique ; dans ce procédé l'expression fournit moins ; l'élément pensée doit contribuer davantage ; on a, pour ainsi dire, affaire avec la pensée nue. Avec les mots vides, la pensée, ayant trouvé une expression plus complète, se repose davantage sur elle ; c'est le mode d'expression véritablement morphologique. Le troisième mode d'expression, de son côté, se rattache à la phonétique, le son devient un instrument direct. D'un autre côté, le système d'expression par l'ordre seul des mots n'employant pas de mots de relations, de mots abstraits (car la relation est toujours abstraite) est plus concret ; parmi le système des mots vides, le procédé devient de plus en plus abstrait à mesure qu'on donne plus d'autonomie aux mots vides ; par exemple, le français est très abstrait dans ce sens, parce qu'il multiplie les mots vides et ne les fixe point au mot plein.

S'il y a souvent synchronisme, ordinaire ici, entre la syntaxe et la morphologie, il y a quelquefois discordance, nous renvoyons sur ce point à ce que nous avons dit à propos de la syntaxe statique sur la syllepse, le pléonasme et l'accord avec l'idée, où la pensée s'exprime sans le secours actuel du langage par l'élan et la direction donnée.

La phonétique, à son tour, possède des phénomènes dont nous n'avons point parlé, parce qu'ils lui appartiennent en propre, mais qu'on a cru longtemps, qu'on croit souvent et à

tort appartenir à la psychique. Par exemple, on a coutume de donner un caractère psychique aux phénomènes du polysynthétisme, et surtout à celui emboitant qui domine beaucoup de langues Américaines. C'est une grave erreur, qui a été découverte, lorsqu'on s'est retourné vers la langue française, et qu'on y a retrouvé les mêmes phénomènes dans la langue parlée et que la langue écrite cachait. Dans cette proposition, *i' te l' dis*, il n'y a réellement dans la prononciation populaire qu'un seul mot ; dans le langage écrit il y en a quatre ; dans celui du lettré, il y a rarement ce nombre. Le langage naturel rapproche tous les mots, les soude ensemble ; la réflexion seule les sépare. De là aux syncopes, aux emboîtements il n'y a pas loin ; au lieu de : *une pauvre bête*, nous prononçons souvent *un' pauv' bête*. Dès lors que devient ce fameux polysynthétisme ? Ce n'est plus qu'une question d'écriture. Au point de vue phonétique, il existe cependant bien ; ce qui est seulement sporadique en Français devient habituel dans certaines langues Américaines, et entre l'état sporadique et l'habituel il y a une grande différence. Mais cette fréquence, dans les langues dites polysynthétiques, du polysynthétisme s'explique elle-même. Ces langues expriment les relations par l'ordre seul des mots, celles du moins dans lesquelles se révèle la polysynthèse. Or, les radicaux mis directement en présence, sans l'intermédiaire des mots vides qui leur servent de tampons, se froissent, s'écrasent, s'emboitent entre eux par des crases, des aphérèzes et des syncopes, et parviennent au polysynthétisme emboitant proprement dit, tandis que les langues à mots vides en sont préservées, usant leurs mots vides de plus en plus au contact, mais préservant leurs racines. Le polysynthétisme est donc purement phonétique dans son *processus*.

De même, le procédé analytique est aussi purement phonétique dans son origine ; il résulte de ce que les mots principaux, se trouvant séparés par une foule de mots vides qui forment tampon, ne peuvent se joindre au conglomérat.

Seulement, on ne peut nier qu'il se trouve dans la syntaxe quelque chose de synchronique. Ce conglomérat de mots cor-

respond à un conglomérat de pensées qui s'emboitent aussi les unes dans les autres, qui s'enveloppent et se pénétrent. L'origine des deux processus est différente, mais ils se rencontrent tout-à-coup.

Nous avons terminé la syntaxe statico-dynamique où nous avons observé successivement les relations entre les idées, puis l'ensemble de ces relations aboutissant à la constitution de la pensée. Maintenant dans la syntaxe dynamique nous allons voir les pensées en rapport les unes avec les autres, aboutissant à leur tour à une unité supérieure.

TROISIÈME PARTIE.

SYNTAXE DYNAMIQUE.

La syntaxe dynamique est l'étude du lien entre plusieurs pensées, morphologiquement entre plusieurs propositions. La réunion de plusieurs propositions porte le nom de phrase ; la réunion de plusieurs pensées qui lui correspond psychiquement n'a pas reçu de nom spécial ; nous proposons de lui donner celui de logisme. La syntaxe dynamique est donc l'étude du logisme exprimé par la phrase.

Lorsqu'une pensée s'unit à d'autres pensées, elle le fait de plusieurs manières, et en même temps à plusieurs degrés. Il y a tout d'abord, ce qui est indirect, l'union d'une idée d'une pensée à une idée d'une autre pensée. Quand je dis : *cet homme est savant, il est venu me voir*, il y a là deux propositions indépendantes, sans lien, même virtuel ; mais le mot *il* de la seconde proposition se rapporte à celui *homme* de la 1re et en syntaxe, l'idée *homme* de la seconde proposition est identique à l'idée *homme* de la première. Quand je dis : *cet homme est savant, son frère est venu me voir* ; le mot *frère* et l'idée *homme*

ne sont pas identiques, mais le premier est en rapport avec le second contenu dans la première proposition et exprime ce rapport par le mot *son*.

Il y a ensuite la relation d'une pensée tout entière à une idée d'une autre pensée, c'est ce qui se réalise dans l'emploi du pronom relatif : *l'homme qui est venu est savant ;* il y a deux propositions : *un homme est venu, il est savant,* ici ce n'est plus seulement une idée de la seconde pensée qui se relie à une idée de la première, c'est la seconde pensée tout entière qui se relie à une idée de la première par l'emploi de *qui*.

Cette relation entre une pensée entière et une idée d'une autre pensée peut être de deux sortes : ou qualificative ou complémentaire ; lorsque je dis : *cet homme qui est savant est venu,* il y a deux propositions distinctes qui ne se complètent pas : *cet homme est savant* , *cet homme est venu ;* le mot *savant* ne restreint pas le mot *homme*, il le qualifie seulement ; si je dis, au contraire, *l'homme qui est venu est savant*, il ne s'agit plus de qualifier en disant *qui est venu*, mais de déterminer, mais de restreindre le sens ; c'est seulement celui qui est venu qui est savant.

Puis vient la relation directe de deux pensées entières, mais ces pensées liées peuvent être entièrement indépendantes l'une de l'autre ou se trouver dans un lieu de dépendance plus ou moins étroit. Quand on dit : *Primus vient et Secundus s'en va*, il n'y a entre les deux pensées aucun lien nécessaire, elles n'ont pas besoin l'une de l'autre pour se compléter. Ce sont des pensées simplement coordonnées.

Si je dis : *Primus vient, parce que Secundus s'en va*, il en est autrement, l'une des pensées est l'explication de l'autre, la qualifie, pour ainsi dire, mais le lien n'est pas encore indispensable pour exprimer une pensée complète. Si l'on se bornait à dire : *Primus vient*, on aurait déjà une pensée fort nette.

Mais si je dis : *Primus veut que Secundus vienne*, ou bien *Primus ne vient que pour que Secundus vienne*, ou *Primus viendra si Secundus vient*, il est impossible de n'énoncer qu'une des propositions, sans fausser essentiellement son sens véritable,

il y a proposition complémentaire. Cet état est cependant à deux degrés : dans *si Secundus vient, Primus viendra, Primus viendra* exprimé seul représente une idée différente, mais une idée ; si je dis au contraire *Primus veut*, au lieu de *Primus veut que Secundus vienne*, je n'ai plus aucun sens complet, même différent de celui que je veux avoir.

Tels sont les trois degrés de lien de pensée à pensée ; pensée coordonnée, pensée subordonnée qualificative, pensée subordonnée complémentaire.

Puis, on ne se contente plus de relier deux pensées, une 1re à une 2e, puis, s'il y a lieu, une 2e à une 3e etc. ou de lier une pensée à plusieurs autres en même temps, on cherche à faire produire à deux pensées une pensée nouvelle ; c'est le cas du raisonnement proprement dit, du syllogisme ; le syllogisme latent, le syllogisme elliptique forme le fonds du langage : *le temps est beau*, *la récolte sera belle*, voilà un syllogisme latent et elliptique, où la mineure, *quand le temps est beau la récolte est belle* se trouve supprimée. Le syllogisme est à la syntaxe dynamique, ce que la proposition complète est à la syntaxe statico-dynamique, son couronnement.

Nous distinguerons donc 1° les relations entre pensées par l'une de leurs idées, 2° les relations entre pensées par leur ensemble, 3° les relations entre les pensées par leur résultat.

De même que dans les autres parties de la syntaxe nous avons envisagé successivement 1° les unités dans leur production, 2° les unités produites, de même ici nous distinguerons 1° la formation des groupes de proposition, 2° le groupe formé.

D'un autre côté, comme en *statique* et en statico-dynamique, sans qu'il soit besoin d'autres explications sur ce point, nous étudierons successivement 1° les relations en elles-mêmes, 2° le point de vue des relations, ou plus exactement le prisme de l'esprit humain à travers lequel elles sont vues, 3° l'organe de l'esprit humain en état de perception de pensée. Nous terminerons en examinant le prolongement de la syntaxe dans la morphologie et la phonétique.

Cependant le chapitre des points de vue et de l'organe de

l'esprit humain dans la perception des relations entre pensées sera moins considérable qu'il ne l'a été dans les autres parties de la syntaxe. Par exemple, lorsque l'homme a la force de relier entre elles un grand nombre de pensées différentes, il n'y a plus guère place au concret, il approche du stade de l'abstraction pure ; il n'y a plus guère de place pour le subjectif ; l'homme voit clairement les choses elles-mêmes, et comme elles sont.

TITRE PREMIER.

Des relations entre les pensées, considérées en elles-mêmes.

Ici nous devons tout de suite établir notre division entre : relations des pensées au moyen de l'une de leurs idées, relations des pensées dans leur ensemble, relations des pensées dans leurs résultats.

Nous étudierons d'abord la formation de ces groupes, puis les diverses qualités des groupes ainsi formés.

CHAPITRE 1er

Formation des groupes de pensées.

Ces groupes comprennent ceux ci-dessus. Nous commencerons par les relations de pensées à pensées par l'une de leurs idées.

Section 1ère

Relations de deux pensées par l'une de leurs idées.

Cette relation s'établit de deux manières : ou il y a relation d'idée d'une pensée à idée d'une autre pensée, ou il y a relation d'une pensée tout entière à une idée d'une autre pensée.

A. *Relation d'idée d'une pensée à une idée d'une autre pensée.*

C'est la relation la plus indirecte qu'on puisse établir entre deux pensées. Deux pensées ont une idée commune, par exemple le sujet est identique. *Primus est mon ami, il a écrit ce livre.* Le sujet des deux propositions est le même, c'est *Primus*. Si je

disais : *Primus est mon ami*, *Primus a fait ce livre*, il n'y aurait aucun lien ; le fait que le sujet est le même dans les deux resterait un fait purement accidentel. Mais par là même que j'exprime *Primus* dans la seconde proposition par une simple référence, par un mot de renvoi, j'établis le lien ; l'esprit compare les deux, il découvre que je les réunis dans mon esprit, que je suis content que *Primus ait fait ce livre*, puisqu'il *est mon ami*, ou *qu'il soit mon ami*, *puisqu'il a fait ce livre* ; le rapport exact reste obscur, mais on sent qu'il y a un rapport.

C'est le pronom qui produit ce lien. Le pronom a la fonction toute spéciale de remplacer le nom. Il agit aussi dans une proposition unique lorsqu'on dit par exemple : *Primus a tué Secundus et son frère*, soit qu'il s'agisse du frère de Primus, soit qu'il s'agisse du frère de Secundus ; *son* représente quelqu'un des autres êtres nommés dans la même proposition. C'est un des modes de relations d'idées à idées dont nous avons parlé. Ici c'est un mode de relation d'idée à idée dans deux propositions différentes et ainsi mais indirectement d'idée à pensée. Nous verrons plus loin qu'il peut aussi exprimer une proposition toute entière dans le cas de réponse à une interrogation.

Ce lien établi par le pronom s'est établi de bonne heure ; voici le processus : le pronom qui est très ancien, lorsqu'il est de la 3e personne, la désigne pour ainsi dire, du doigt ; *celui-ci*, *celui-là*. Il y a, en effet, deux manières de désigner : 1° par le nom qui indique l'être, 2° par le pronom qui exprime la situation de l'être, mais on peut transporter la situation du lieu à la phrase : au lieu de dire : *Primus est mon ami*, *Primus a fait ce livre*, on dit : *Primus est mon ami* ; *celui-ci* (celui qui est dans ma phrase, donc je viens de parler) *a fait ce livre*. De là à *il* abstrait, il n'y a qu'un pas.

Lorsqu'il y a plusieurs substantifs dans la première proposition, comment savoir auquel le pronom de la 2e se rapporte ? C'est ici qu'intervient l'accord, tantôt l'accord phonétique comme dans les langues Bantou, où le nom se reproduit, tantôt l'accord grammatical en genre et en nombre ; dans tous les cas,

le pronom devient, non seulement le représentant, mais aussi l'écho du nom.

B. *Relation d'une idée à une pensée.*

Quelquefois le pronom ne remplace pas une idée isolée d'une pensée précédente, il représente dans la seconde pensée toute la pensée précédente, mais il joue dans cette seconde proposition cependant le rôle de simple idée. C'est ce qui arrive dans ces locutions : 1ère propos. : *la terre est-elle ronde?* 2e propos. : *je le pense.* Dans cette seconde le mot *le* ne représente pas la terre, il représente toute cette proposition : *la terre est ronde.*

Ce processus est plus fréquent dans le cas de réponse affirmative ou négative à une interrogation ; nous le retrouverons dans cette fonction un peu plus loin. Il arrive alors que la seconde proposition se condense en un seul mot qui représente la première proposition tout entière : *La terre est-elle ronde? Oui.* Mais nous ne devons pas anticiper.

C. *Relation d'une pensée à une idée.*

C'est le cas du pronom ou de l'adverbe relatifs ouvrant une proposition incidente. Ici il s'agit d'une pensée tout entière et d'une autre entière, mais le mode de les relier est spécial. Elles ne se touchent que par un point.

On peut comparer les phrases suivantes : *Primus est bon, Primus a secouru Secundus ; Primus est bon, il a secouru Secundus ; Primus (il est bon) a secouru Secundus.* Enfin : *Primus qui est bon a secouru Secundus.* Le processus avance ainsi peu à peu. Lorsqu'une des idées d'une des pensées est identique à une des idées d'une autre pensée, on peut relier les deux par l'idée commune.

Morphologiquement, plusieurs moyens ont été employés : 1° celui, qui nous est usuel, du pronom relatif, 2° celui qui consiste à employer un mode ou une voix spéciale (la voix relative) ; ce processus très rare est usuel dans les langues celtiques ; il y a partout en Irlandais la forme relative à côté de la forme ordinaire ; en un mot, c'est par une conjugaison spéciale, par une flexion que le pronom relatif est remplacé ;

porter fait à la 3e personne ordinaire de l'indicatif *berid* et à la relative *bercs* ; au pluriel dans un cas *berit* et dans l'autre cas *berte* ; la relation se trouve ainsi exprimée synthétiquement au lieu de l'être analytiquement. En Oriya on emploie un procédé un peu analogue, c'est celui du participe relatif ; on le forme en ajoutant au participe passé la terminaison *ba* pour le présent, *la* pour le passé. Enfin le procédé le plus simple est celui que la série de transformations que nous venons de donner fait pressentir : on emploie le pronom démonstratif *Primus, il est bon, a secouru Secundis. Il* devient peu à peu *qui.* Enfin un procédé plus ancien est celui qui se contente de la simple sensation, sans qu'il y ait même de pronom personnel : Vieil Egyptien : *sanx-k mer-k smam-k abeb-k* = tu vivifies, tu aimes ; tu tues, tu veux = tu vivifies celui que tu aimes, tu tues celui que tu veux.

Comme nous l'avons vu cette relation est de deux sortes, elles est complétive, ou simplement adjective.

Sur la proposition relative il peut à son tour s'en greffer une autre : *Primus dont le père duquel la tante avait eu.*

Le point de jonction peut se faire sur un mot complément ou sur un mot sujet, par un mot complément ou par un mot sujet etc.

SECTION 2e.

Relations des pensées dans leur ensemble.

Ces relations sont de trois sortes : 1° il y a simple coordination, 2° il y a subordination, 3° il y a complément.

A. *Cas de coordination.*

La liaison est très lâche, elle s'opère par une simple conjonction insérée entre les deux, *et*, *ou* ; aucune proposition n'est supérieure à l'autre. Cette coordination peut se faire d'une manière conjonctive, *et*, disjonctive *ou*, négative *ni*, alternative *tantôt*. Ce cas est tellement simple qu'il n'exige pas d'autre explication. C'est celui qui suit la simple succession des propositions.

B. *Cas de subordination.*

Alors la proposition principale n'a plus toute sa portée si on retranche l'autre : *Je suis venu parce que vous deviez venir* ; la seconde est évidemment l'inférieure de la première, cependant la première se comprendrait seule. L'expression se fait dans le premier cas par des conjonctions spéciales ; on ne modifie pas le verbe qui reste à l'indicatif. On peut noter seulement quelques déplacements de temps.

C. *Cas du complément.*

Alors la proposition n'a plus de sens, ou n'a plus du tout le même, si la seconde est retranchée. *Je veux que tu viennes ; je viendrai si tu viens.* Morphologiquement on se sert, dans les langues analytiques, tantôt de la conjonction seule, tantôt de la conjonction unie à un mode spécial du verbe, ordinairement le subjonctif ou le conditionnel ; dans les langues plus synthétiques c'est l'emploi d'un mode qui exprime seul, ou bien on tourne la seconde proposition par l'infinitif. C'est en parlant tout à l'heure des modes, que nous entrerons plus avant dans le cas du complément. Indiquons seulement les moyens de réalisation en général, en dehors de ceux ci-dessus. Il faut distinguer entre le cas du subjonctif et celui du conditionnel. Dans certaines langues, le complément se met à l'indicatif. D'autres conçoivent l'idée de la proposition complément, comme le temps absolu du duratif opposé aux autres temps absolus, c'est ce que fait l'Ethiopien. D'autres, comme le Lithuanien, emploient l'idée du désir, au lieu de celle du complément, ils substituent l'optatif au subjonctif ; il en est de même du Gothique ; en Celtique, c'est un futur qui en fait fonction. C'est que l'idée de la dépendance d'une volonté, celle de la proposition complémentaire, touche de très près au concept du désir, à celui aussi du futur. Nous reviendrons sur tous ces points. De même, dans le complément indiqué par *si*, c'est tantôt l'une des propositions, tantôt l'autre qui est considérée comme principale ; quelquefois les deux sont affectées d'un signe de mutuelle dépendance.

(*A continuer.*) RAOUL DE LA GRASSERIE.

COMPTES-RENDUS

Le pronom en égyptien et dans les langues sémitiques, par A. M. Durand, S. J. (Journ. asiat. Mai-Juin 1895).

Dans cet intéressant article, le P. Durand remet en question un problème qui, depuis longtemps, n'attirait plus l'attention des orientalistes : il faut lui savoir gré de l'avoir abordé à nouveau et envisagé dans toute son ampleur.

En effet, si l'identité originelle des pronoms égyptiens et sémitiques n'est pas une question nouvelle, les savants ne l'ont, jusqu'ici traitée qu'imparfaitement : « les uns se bornent au pronom égyptien, les autres au pronom sémitique. Ceux qui ont abordé la comparaison entre les deux se sont surtout attachés à établir le fait de la ressemblance plastique ou de l'identité des mots par lesquels on rend les pronoms tant en égyptien que dans les langues sémitiques. » — Le P. Durand, et c'est là un grand avantage de son étude, compare les pronoms des deux groupes et, allant au cœur même du problème, s'attache à démontrer que leur usage est identique.

Connaissant les langues égyptiennes et sémitiques, l'auteur profite des travaux français et allemands les plus récents et dépouille les documents nouvellement découverts.

Sa méthode est aussi simple que logique : après avoir exposé rapidement l'historique de la question, il analyse le pronom absolu égyptien, le décompose dans les éléments constitutifs que M. Maspéro y avait déjà reconnus (J. Asiat. 1871 II p. 65). Passant ensuite aux pronoms sémitiques, il les étudie personne par personne et conclut que les suffixes, c'est-à-dire les éléments significatifs et essentiels sont identiques dans les deux groupes.

Son analyse des pronoms égyptiens nous paraît heureuse : au lieu d'y voir, comme M. Maspéro dans le *Zeitschrift* (1878 p. 84) un auxiliaire conjugué, il y trouve un élément invariable (an, ntu) qui supporte les suffixes.

Toutefois, nous croyons devoir formuler quelques réserves quant à la manière dont l'auteur analyse cet élément invariable. Il semble voir dans *ntu* une forme participiale composée de *an* être et de *tu* suffixe.

Plus d'une raison nous aurait porté à considérer *an* comme une particule intensive répondant à peu près à notre *voilà que*, *c'est* ; mais l'auteur lui donne la signification de *être*, *chose* ; et il le fait, en s'appuyant sur de telles autorités, que nous n'osons insister.

Quoi qu'il en soit, il ne nous semble pas nécessaire d'attribuer à *ntu* une nature participiale. Toute régulière que serait cette forme, on pourrait se demander si l'hypothèse du P. Durand se légitime suffisamment, à l'exclusion de toute autre hypothèse. On connaît les usages multiples de l'auxiliaire *tu* ; ne suffirait-il pas de voir dans la forme qui nous occupe l'état faible de *an*, renforcé par l'adjonction de *tu* ? — De même on pourra diverger d'opinion sur la composition de *anok*, sur l'origine de la 2[de] personne du féminin singulier. — Mais, si, comme l'auteur le confesse, « tous les points de cette étude ne sauraient prétendre au même degré de probabilité », il faut convenir avec lui, « qu'on ne peut parler de certitude en cette matière » et, puisque ses hypothèses sont ingénieuses et plausibles, il faut le remercier de nous en avoir fait part.

Arthur COLINET.

* * *

Recherches sur le Bouddhisme, par I. P. MINAYEFF, traduit du Russe par Monsieur R. H. A. DE POMPIGNAN. Musée Guimet. Bibliothèque d'Études, IV. Leroux 1894.

Il ne faut pas faire de comparaisons trop ambitieuses, et je ne voudrais pas établir un parallèle entre l'Introduction à l'étude du Bouddhisme et le livre dont M. A. de Pompignan vient de nous donner une traduction : mais il est permis d'affirmer, que depuis les publications de Burnouf et de Wassilieff, aucun ouvrage n'a paru sur le Bouddhisme, qui soit aussi riche en aperçus nouveaux, en rapprochements ingénieux, qui contribue plus utilement à l'intelligence de l'hindouisme Bouddhique, qui dénote une méthode plus sûre et plus consciente d'elle-même.

Minayeff n'a pas essayé d'écrire, comme beaucoup d'autres, l'exposé systématique, impossible à l'heure actuelle, de l'histoire des Canons et des Églises (1) ; il nous donne des *Recherches* parfois hardies, souvent couronnées de succès, où il met en œuvre des documents par lui-même découverts : chose plus précieuse, il nous permet, en pleine sincérité, d'apercevoir les procédés de travail d'une intelligence hors ligne, servie par une volonté tenace et d'une franchise absolue.

Minayeff possédait une large connaissance des littératures septentrionales et pâlies, il avait vu l'Inde et le Bouddhisme de près, dans les livres et chez les Bouddhistes. Quoique mieux documenté que personne, il ne prétend pas nous révéler la vérité : ses études, discursives ou inachevées, laissent toute indépendance au lecteur ; elles n'ont jamais l'allure d'une démonstration. Si la critique de Minayeff semble cacher des thèses affirmatives et déguiser un système, l'auteur n'est pas de ceux qui risquent des synthèses trop hatives. Sans doute, il triomphe orgueilleusement de la victoire facile qu'il remporte sur les Pâlisans. L'autorité des Églises Singhalaises n'est pas définitivement infirmée, et parce qu'on abandonne, comme insoutenable, la chronologie quelque peu factice des conciles et des schismes, il ne s'en suit pas que l'histoire ecclésiastique du Bouddhisme pâli soit illusoire en toutes ses parties. — Minayeff met en pleine lumière la fragilité relative de certains arguments de MM. Rhys-Davids et Max Müller ; et nous renoncerons désormais à voir dans les livres commentés par Buddhaghoṣa l'œuvre authentique des prétendus conciles, — conciles qu'on peut sans trop de témérité comparer aux pañcayats brahmaniques ou aux réunions de docteurs signalées par Trānātha. Toutefois les études de Minayeff sur les inscriptions d'Açoka et les sculptures de Barhut, quoiqu'un peu révolutionnaires en apparence, rendent, sinon probable, du moins vraisemblable, la constitution ancienne d'une orthodoxie, voire d'un canon, dans un milieu ou dans des milieux à déterminer. — Minayeff ne met pas en doute la valeur historique des sources pâlies, dont il fut l'infatigable explorateur ; mais il proteste contre le crédit qu'on accorde à des récits tendancieux et à des arrangements artificiels. Mieux que personne, il affirme et démontre l'étroite parenté des diverses écoles ; il en recommande, par son exemple, l'étude parallèle.

Dans les passages où sa pensée, toujours indépendante, paraît subir quelque

(1) « Les présentes études sont consacrées exclusivement à l'examen critique des traditions bouddhiques sur l'antiquité et la première apparition des *piṭakas* sacrés » p. 10.

peu l'influence du parti pris, l'auteur russe n'eût pas hésité à écrire au bas des pages la devise des scribes Bouddhistes :

Yadi çuddham açuddhaṁ vā çodhanīyaṁ mahābudhaiḥ.

Un des mérites de Minayeff est d'avoir évoqué, dans leur réalité concrète et possible, les sectes anciennes. Elles étaient pour nous, jusqu'ici, des catégories abstraites (1) ; nous en savions à peine le nom et ne soupçonnions par leur raison d'être. Pour rendre une signification précise, sinon complète, à des mots sans valeur, il a suffi de quelques citations heureusement rencontrées dans le fatras des commentaires ; il a suffi de réunir et de classer les documents, de laisser parler les textes (2). C'est la méthode, c'est l'esprit de Burnouf.

Je n'analyserai pas les « Recherches sur le Bouddhisme » ; ce serait un travail inutile, puisque tous les amis du Bouddhisme liront le livre, dangereux puisque, j'en déflorerais l'intérêt, sans parvenir à en faire goûter la saveur. Je signalerai la trop courte et très jolie préface de M. Senart, et l'émouvante biographie de Minayeff écrite par M. Serge d'Oldenburg, son élève et son successeur à St Petersbourg ; c'est un document d'un haut intérêt et que M. A. de Pompignan fut bien inspiré de joindre à sa traduction.

J'en dirai autant de la notice sur la communauté Bouddhique, publiée comme appendice. Nous y trouvons un programme complet d'études nouvelles ; l'examen des Vinayas n'est pas souvent récréatif, qu'il s'agisse de Vinayas tantriques ou de Vinayas soi-disant orthodoxes. Mais sans la connaissance exacte de ces livres, est-il possible d'écrire l'histoire des écoles, l'histoire du Bouddhisme laïc et indépendant ? Si nous possédions les rituels et les traités d'édification (çikṣās, Bodhisattvaçikṣās, °vrata, &) des diverses sectes, l'histoire de la communauté nous apparaîtrait bien plus précise. Dans les Tantras, la philosophie et la discipline sont absolument solidaires. Il faudra reprendre quelque jour l'œuvre de Wassilieff et la compléter. (3)

Louis de la Vallée Poussin,
Prof. Extr. Univ. Gand.

---

(1) D'après les sources pâlies et Vasumitra, dans Wassilieff (Schiefner) et Rhys Davids.

(2) On est stupéfait du nombre des ouvrages inédits que Minayeff cite et commente. Remarquez particulièrement l'emploi judicieux qu'il fait de l'Abhidharmakoṣa, « cette mine inépuisable de renseignements précieux » et du Çikṣāsamuccaya. Çāntideva dans le Bodhicaryāvatara recommande instamment aux fidèles, la lecture du Ç. S. « *Çikṣasamuccayo' vaçyaṁ draṣṭavayas tu punaḥ punaḥ* » (B. C. A. V, 105) ; et à juger par les extraits qu'en donne Minayeff, les historiens du Bouddhisme devraient suivre ce conseil.

(3) Table des matières.

Le premier, le deuxième et le troisième concile, l'Inscription du Bairat (I, II et IIIe chapitre) (13-93).

Le Stūpa de Bharhut ; description, interprétation des sculptures et des inscriptions ; l'ancien culte Bouddhique (IV, V, VI et VII chapitres) (93-187).

Les traditions relatives au schisme bouddhique (chap. VIII) (187-211).

Les doctrines hérétiques (IXe chapitre) (211-565).

LES SIGNES GRAPHIQUES DE L'ILE DE PAQUE.

Un de mes amis, membre illustre de l'Institut de France m'a présenté, au sujet des textes et figures rapanuis que j'ai publiés dans les livraisons précédentes du *Muséon*, une observation qui mérite toute attention.

Maître Metoro qui a fourni à Mgr Jaussen le texte que nous avons donné précédemment n'était-il pas un simple farceur qui a mystifié son évêque avec un sans-façon digne d'un occidental ? N'est-ce pas ainsi que des phrases qui auraient dû avoir une signification sont devenues presque des non-sens.

Cette objection paraît très plausible ; cependant je ne pense pas pouvoir l'admettre pour les motifs suivants :

1° Metoro chantait ses textes et ne savait les réciter qu'en chantant ; dès qu'il cessait sa psalmodie il perdait le fil du discours et ne savait plus continuer. Il n'inventait donc rien et ne savait que répéter ce qu'il avait appris. D'autre part on ne peut supposer qu'il ait oublié des phrases de son texte, car il y eu autant que de figures, et chacune correspond exactement à une image.

2° Dans ces textes les mêmes idées sont partout attachées aux mêmes figures bien que variant dans les détails de l'expression. Metoro récitait donc ce qu'il avait appris et de plus il ne se trompait point, puisque les paroles de son chant et les images correspondent toujours. Là où il est parlé du ciel, des astres, de la terre, d'un homme etc. il y a toujours la représentation du ciel, de la terre, d'un astre, d'un être humain. On n'a pu s'apercevoir de cela, parce que je n'ai point indiqué quelles figures correspondaient à tel objet, à telle idée.

C'est cette lacune que je veux combler aujourd'hui en donnant non pas le tableau complet de ces figures qui montent jusqu'à 500 pour nos quatre tablettes, mais d'un certain nombre d'entre elles qui puisse donner une idée suffisante du système.

 Dieu, statue de divinité.

 Statue de dieu peinte en blanc.

 Requin divin ; requin considéré comme être surnaturel.

 Homme en général.

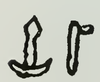
 Homme assis.

 Enfant ; enfant au maillot.

 Frère ; frère aîné spécialement

 Frère cadet (1).

 Femme, spécialement femme coiffée.

 Assemblée, réunion d'hommes.

 Bouche.

Bras et main.

 Les yeux.

(1) On se rend très difficilement compte de ce qui constitue la différence de l'aîné et du cadet. Les deux mains levées et non une seule, cela n'explique guère la figure.

Ciel ; objet dans le ciel.

Soleil.

Etoile.

Lune, croissante et décroissante.

Terre, sol.

Montagne, monticule.

Vent.

Eau coulante, pluie.

Feu, foyer brûlant.

Mer, lac.

Flot, vagues.

Eau stagnante, étang, marais.

Rat, rat grimpant.

Lézard grimpant.

Papillon.

Verre de terre.

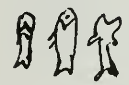
Oiseau qui vole.

Poule.

Coq qui chante.

Oiseau à bec long.

Oiseau qui dort.

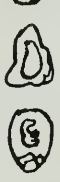


Poissons.

Baleine.



Case, demeure.



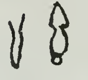
Lieu de la prière.

Homme dans le lieu de la prière.

Pirogue.



Hache.



Bêche, lance.



Instrument pointu, stylet, épine.



Colonne de case.



Bassin.

Ch. de Harlez.

L'ETHNOGRAPHIE DU MIDI DE LA CHINE.

SES POPULATIONS PRÉCHINOISES.

---

5. Les *Tong-sie* ou Sie de l'est (1).

Le territoire qu'occupait cette peuplade, d'une autre race que les précédentes, est assez difficile à déterminer. Le texte de Ma-tuan-lin semble avoir été altéré. Il y est dit en effet qu'elle habitait à l'est du Kien-tchong ce qui nous porterait au centre du Hou-nan. Plus loin il est dit qu'on y constitua le tcheou de *Ying* ou *Ki-mi* qui se trouvait dans la partie occidentale de cette province et le nord du Kuei-tcheou. Pour concilier ces assertions il faudrait admettre que ces peuples dominaient depuis le centre du Hou-nan jusqu'à celui du Sse-tchuen. Cela se pouvait s'ils étaient éparpillés sur une ligne étroite.

Les Tong-sie restèrent entièrement indépendants jusqu'au 7e siècle. Vers 640 les Tangs firent une percée (2) dans ces régions et y constituèrent un tcheou, celui de Ying (3) rattaché à la préfecture de Kien-tcheou. Ce qui ne veut dire nullement que les Tong-sie soient devenus sujets de l'empire. — Ma-tuan-lin n'en dit pas davantage.

(1) S'il faut prendre ces mots comme significatifs.
(2) Litt. ouvrirent.
(3) *Ki-mi* au temps de Ma-tuan-lin.

6. *Si-tchao.*

Cette tribu habitait le nord-est du Yun-nan entre le lac Tien et Y-tze. Elle était gouvernée par des chefs héréditaires. Leurs premières relations avec l'empire chinois datent de 629, époque à laquelle ils envoyèrent un ambassadeur à la cour. Dix huit ans après on constitua le tcheou de Tchao et le chef de cette tribu en fut institué le préfet héréditaire. Ce qui veut dire que l'on revêtit d'un titre chinois un chef resté indépendant.

7. Les *Tsang-ko.*

Ils occupaient le Yun-nan occidental au pays de Kuen-ming ; dans des régions humides et chaudes (1).

Ceux-ci étaient tributaires de l'empire, leur chef était *Pentou mou sheou* héréditaire c'est-à-dire « Pasteur gardien de leur territoire originaire. » Ce qui n'indique qu'une vassalité très lointaine. Aussi Ma-tuan-lin après avoir dit que les troubles de la fin des Soui avaient interrompu les rapports, ajoute, que vers 640 (?) leurs chefs envoyèrent à la cour un ambassadeur pour rétablir et régler le tribut (2).

Vers 620, l'empereur Kao-tsou manda un grand officier au Yun-nan pour porter aux populations tributaires l'ordre de faire les visites d'hommage, de payer le tribut (tchao-kong), de demander l'incorporation comme vassaux ; de ne plus faire usage des armes pour attaquer les territoires chinois.

Les années suivantes (663, 672 etc.) diverses tribus de ces régions furent encore vassalisées de telle façon que leurs chefs indigènes étaient chargés de les gouverner sous le titre chinois de *Tse-sze* (3).

Ce mouvement continua pendant les siècles suivants. En 846

(1) D'une humidité exhalant des vapeurs, d'après le texte.

(2) On voit par là ce que veut dire Ma-tuan-lin par les termes : *Tchin-tchong-kue*, servir l'empire.

(3) *Kiai i sheou ling wei tse sze.*

Wou-tsong reconnut le roi héréditaire de Lo-tien au Kuei-tcheou puis celui de Tien. Il n'y avait en tout cela qu'une ombre de vassalité. Ces peuplades devaient encore être indépendantes au temps de Ma-tuan-lin.

8. Le *Tchong-tcheou*.

Il semblerait ici que notre auteur donne le nom du pays plutôt que celui de la tribu qui l'habitait. Celle-ci, voisine et distincte de la précédente, avait son siège principal là où se trouve aujourdhui *Sse-nou-fou*, arrondissement du N. E. du Kuei-tcheou dont le chef-lieu est sur le Wou au 28e degré. Leurs premiers rapports avec l'empire eurent lieu entre 627 et 649. Ils vinrent alors faire visite et apporter des présents à la cour et leur pays reçut le nom de Tchong-tcheou.

Pendant les troubles qui affligèrent l'empire dans la première moitié du VIIIe siècle, les peuples de Tchong-tcheou furent les seuls qui restèrent en dehors de la rébellion et tranquilles. Aussi l'empereur conféra à leur chef un haut titre de préfecture. Leurs visites d'hommage et le paiement du tribut ne fut point interrompu jusqu'en 840.

Ici Ma-tuan-lin introduit un passage des plus importants du géographe Shi Hu-fan du XIIe siècle, qui dit dans son traité intitulé *Kuei-hai Yu-heng-tchi* :

« Les peuplades du midi s'appellent *Man* ou *Fan* du S. O. Ceux qui habitent des antres, au Ki-mi, en dehors des Kiun et des Hien, dont les terres sont en rapport avec nos provinces et dont le peuple paie les redevances, ne sont plus traités comme des Man. Ceux d'au-delà s'étendant du Hou-kuang aux pays barbares occidentaux sont de vrais barbares. Par suite de leur soumission on établit un gouvernement pour les régir ; maintenant on l'a supprimé (1) ».

Il résulte de ce texte qu'au XIIe siècle une grande partie du Hou-nan et du Kuang-ssi était en dehors de l'empire.

(1) Voir fº 23 v. l. 8. *Kim Yong shuai i pai.*

Quant aux peuplades occupant le midi de la Chine actuelle, le langage de Shi Hu-fan n'est pas moins significatif.

« On ne connaît guère les noms des peuples au delà du Nan-kiang. » (1) Puis il cite deux royaumes indépendants au Yun-nan et au Kuei-tcheou, le Lo-tien et le Tze-ki, et différents districts (*tao*) non moins libres. Le roi de Lo-tien avait reçu l'investiture impériale en 846. Mais ce n'était là qu'une vaine formule qui rehaussait aux yeux des peuplades barbares l'éclat du pouvoir souverain et procurait des avantages commerciaux.

9. Les *Liao*.

Cette race de barbares Man connue depuis la haute antiquité habitait d'abord l'ouest de la Chine, le midi du Shen-ssi en dessous de Si-ngan-fou et le N. E. du Sse-tchouen. Elle s'étendit delà dans cette dernière province jusqu'au 28e degré de latitude et au IVe siècle P. C. elle avait envahi tout le Sse-tchuen excepté le petit royaume de Shou fondé par les Li. Les Ts'in (2) ayant conquis ce dernier état eurent maille à partir avec ces barbares qui finirent par englober ou expulser tous les Chinois établis dans ces contrées. Les gouverneurs chinois de Shou prirent l'habitude d'attaquer chaque année les Liao pour se donner une réputation devant l'empereur et extorquer de l'argent à leurs victimes. Ce qui força les Liao à se reconnaître tributaires de l'empire Wei du nord (3) pour être protégés par lui. Plus tard (4) ils se soumirent aux Liang dans les mêmes conditions.

La situation de ces provinces fut alors des plus singulières. Les Liao y vivaient mêlés à la population chinoise immigrée en grand nombre, mais séparés d'elle. Les Chinois étaient établis

(1) Litt. au delà du N. K. il n'y a en guère qui eût un nom, une appellation f° 24 v. l. 5, 6.

(2) La dynastie qui occupa le trône de 317 à 420.

(3) Voir plus haut.

(4) Au milieu du VIe siècle. Les Liang régnèrent de 502 à 557.

dans les plaines et les villes ; les Liao, dans les montagnes. Ces derniers payaient les impôts mais se gouvernaient eux-mêmes. Sous prétexte qu'ils étaient turbulents et cruels, les généraux chinois faisaient constamment des expéditions contre eux et leur faisaient de nombreux prisonniers qu'on vendait comme esclaves. Aussi l'histoire du VII[e] au IX[e] siècle est-elle remplie des révoltes, des incursions commises par les peuplades préchinoises et des actes de répression violentes. Enfin le *Kouei-hai-yu-heng-tchi* nous apprend que les Liao habitent les montagnes couvertes de forêts et n'ont pas de souverain (1). Chaque village a son chef appelé *Lang-ho* (Voir f° 29 *v.* et 30 *r.*)

10. Les *Ye-lang*.

Sous ce titre Ma-tuan-lin parle d'une population préchinoise qu'il désigne sous le nom de Yi, celui des barbares de l'est, et qui formait plusieurs états dont le Ye-lang était le plus considérable. Ces tribus occupaient un espace de terrain comprenant une portion du Hou-kuang, du Sze-tchuen, du Kuei-tcheou et du Yun-nan. Le Ye-lang s'étendait jusqu'au Kuang-si. Il fut rattaché à l'empire par Wou-ti des Han l'an 130 av. J. C. c'est-à-dire que le roi de ce pays s'engagea aux visites de cour et à la prestation d'un tribut. Il en fut de même de plusieurs tribus avoisinantes. Mais les Chinois profitaient de cette situation pour s'introduire dans les pays vassalisés, y construire des forteresses, y entretenir des garnisons qui terrorisaient le peuple et provoquaient de continuelles révoltes. Cela entrainait l'empire dans des dépenses d'hommes et d'argent si considérables que Wou-ti finit par abandonner les barbares occidentaux (2) et ne conserva que deux hiens au sein des barbares du midi. — On voit par ce trait ce que valaient ces prétendues conquêtes des Ts'in et des Hans.

Les annales de ces peuples sont d'une complication qui prouve

(1) *Wuh sheou-tchang.*
(2) *Shang pai-ssi-i.*

combien la soumission de ces barbares et les liens qui les rattachaient à l'empire étaient éphémères. Ce sont des soulèvements continuels qui se renouvellent, à peine reprimés. En l'an 23 av. J.-C. nous voyons trois de leurs rois qui se font la guerre.

Vers l'an 30 P. C. les délégués de trois de ces tribus s'en allèrent par les Fleuves du midi, par la mer et le Hoang-ho pour gagner la capitale de l'empire située au Ho-nan.

Vers la fin de la première dynastie Tang les relations furent interrompues.

Fait significatif : en 927 le préfet du Tsing-tcheou vint avec cent-cinquante chefs faire hommage à la cour. Ce n'était donc nullement un fonctionnaire chinois, mais un roi barbare investi d'un titre impérial.

De 968 à 980 nous voyons différents chefs de peuplades barbares venir de ces pays faire des visites semblables au Suzerain et celles-ci se succédèrent sans interruption jusqu'en 1007. Ils tenaient surtout, dit M. T. L., aux présents de la cour.

Interrogés par l'empereur Tai-tsong (1) ils répondirent par interprète et expliquèrent au Fils du ciel comment ils se gouvernaient chez eux : « 200 ou 300 maisons formaient un tcheou et chaque tcheou avait 10 chefs (2). Leur roi habitait une ville sans remparts ou fortifications etc. »

On voit que ce n'était point là un pays vraiment incorporé à l'empire.

Soulevés vers l'an 1000 ces peuples reprirent ensuite la livraison du tribut. Il en était encore ainsi en l'an 1100. Néanmoins, ajoute notre auteur, le chef de la famille Song exerçait chez eux une souveraineté héréditaire (3).

11. Les *Tien*.

Ces peuples habitaient la partie orientale du Yun-nan, vers le nord entre la capitale de cette province et le Kuang-ssi.

(1) Des Tang. Régna de 976-998.
(2) Ship-shang.
(3) L. 329 f° 5 V. initio.

Sous la féodalité Tchuang-kiao, général du roi barbare de Ts'ou, voulut s'en emparer au nom de son maître. Il remonta le Kiang, descendit sur le lac de Tien vers le centre du Yun-nan et envahit le royaume dont nous parlons ici. Dans l'entretemps la guerre qui s'éleva entre Ts'ou (1) et Ts'in lui coupa le chemin du retour. Il s'établit à Tien et en devint roi. Cela se passait au commencement du III[e] siècle A. C. En l'an 109 le roi de Tien reconnut la suzeraineté de Wou-ti des Hans. L'empereur forma de ses états le gouvernement (*Kiun*) d'I-tcheou, mais laissa le pouvoir aux mains du roi de Tien.

L'usurpateur Wang-mang qui gouverna l'empire de l'an 9 à 27 ayant privé de son titre de roi un des chefs barbares de ces régions il se fit un soulèvement général de ces tribus et l'armée impériale forte de 200,000 hommes fut vaincue et réduite à une honteuse retraite.

La situation tributaire de ces pays fut rétablie peu après. En 224 un nouveau soulèvement força l'empereur Heou-tchou à une expédition gigantesque qui rétablit les choses sur l'ancien pied ; mais le vainqueur en reconstituant ces états vassaux les laissa sous la conduite exclusive de leurs chefs nationaux (2).

« Si je laisse des soldats en ces pays, dit-il à un de ses conseillers, ils pourraient manquer de vivres ; si je laisse les gouverneurs sans troupes cela provoquera des guerres, des incursions ; les animosités, les défiances n'auront jamais de fin. Je préfère ne point laisser ici de soldats impériaux, ne point prélever de vivres ; ainsi l'état de choses régulier sera affermi ; barbares et Chinois (3) vivront en paix. »

Impossible de mieux dire que la domination chinoises en ces pays se réduisait à rien.

(1) Vaste état barbare occupant le Hou-pe, le Hou-nan, le Kiang ssi et le Sse-tchuen en partie conquis par Ts'in en 222 A. C

(2) *Kiai-tsih khi-khéu shuai erh yōng-tchī.*

(3) Litt. Hans *Puh leu ping, puh yun liang erh kang ki sui ting ; J Han tsiang ngan ku erh* f° 7 V. l. 6, 7.

12. Le *Kiong-tou.*

Le Kiong-tou était situé au nord du Tien, c'est-à-dire qu'il occupait l'ouest du Sse-tchuen (1). C'était le principal de dix états qui se groupaient autour de lui, s'étendant du nord du Yun-nan au N. O. du Sse-tchuen.

Ces peuples furent soumis par l'empereur Wou-ti des Hans et restèrent dans cette dépendance malgré des révoltes successives. Mais cette soumission est de telle nature que les géographes chinois les renseignent encore aujourd'hui comme simples tributaires (Voir Hervey St Denis p. 156 note 2).

13. *Tso-fou.*

Ce pays situé à l'ouest du Kiong-tou et du Ya-tcheou actuel fut aussi nominalement incorporé par Wou-ti ainsi que ses voisins du nord occupant le Jen-long ; leur histoire s'arrête au Ier siècle de notre ère.

Nous passons aussi le Fou-kouo situé en Tartarie au N. O. du Sse-tchuen.

14. Le *Gai-lao.*

Voici encore un état dont les annales confirment d'une manière éclatante la thèse du marquis d'Hervey. Aux premiers temps des Hans de l'est, sous Kueng-Wou (25-55) et Ming-ti 58-75 plusieurs des rois de ce pays, s'étaient soi-disant soumis à l'empire chinois, et l'on avait constitué ces régions en un tchéou appelé Yao. Mais voici ce que nous en apprenons en 698 par un rapport du gouverneur de l'état voisin de Shou.

« Lorsque le préfect Shi-tzi Sin eut fondé le Yao-tcheou (2) nos gouverneurs furent tués par les Mans.

(1) A *K'iong* du Sse-tchuen actuel.
(2) Au Sse-tchuen oriental ; le *Wou-ling-hien* actuel.

On chargea le général Li-i-tsong de châtier les coupables. Le commandant Liu-hoei périt dans le combat et ce tcheou fut abandonné. On avait ainsi éprouvé la vérité des paroles de Tchou Ko-liang signalant les trois inconvénients d'établir des fonctionnaires chinois et de leur donner des troupes de garde.

Puis après avoir relaté les faits malheureux qui suivirent de 688 à 695 le conseiller impérial invite l'impératrice à décréter la suppression de ce gouvernement que l'on réunirait à celui de Yue-soui et laisseraient gouverner par ses princes, obligés uniquement à la prestation d'hommage.

15. Le *Nan-tchao*.

Ce territoire s'étendait de Yong-tchang à Yao-tcheou, c'est-à dire du Yun-nan occidental, entre le 99e et le 103e degré de longitude. Au nord il atteignait le Yi-tcheou du Sze-tchuen.

Cet état était gouverné par un roi d'une famille appelée Mong. Les premiers rapports avec la Chine eurent lieu sous Kao-tsong des Tangs (1). Vers 741 le roi de Nan-tchao fut reconnu comme roi du Tai-feng-kiun et revêtu d'un titre chinois.

Vers 741 Piloko réunit par leur adhésion spontanée, les quatre autres rois du Nan-tchao sous sa puissance. L'empereur lui conféra le titre de roi du Yun-nan. (2) Vers 746 le roi Ko-lo-fong infligea aux troupes chinoises une défaite sanglante et se reconnut vassal du roi du Tou-fan ou Tibet. Mais celui-ci était beaucoup plus exigeant que l'empereur chinois, aussi le prince du Nan tchao revint à son premier suzerain et vainquit les armées du Tou-fan. Puis il soumit plusieurs tribus voisines du midi.

Vers l'an 850 Tsieou-long roi de Nan-tchao, mécontent d'un manque d'égard de l'empereur Siuen-tsong, se proclama lui-même *Hoang-ti*, prit un nom de règne et donna à ses états

(1) 640-684.

(2) C'est ainsi que pour ses sujets l'empereur paraissait être le souverain de ces contrées. Ainsi le roi de Siam concédait, par miséricorde, des terres aux Anglais.

le nom de Ta-li. Une guerre sanglante s'en suivit dans laquelle la victoire couronna le plus souvent les armes chinoises, sans qu'elles pussent abattre leurs ennemis. Il faut toutefois se défier des récits des historiens de Han car, d'après leur propre aveu, le général chinois Kao-pien, toujours victorieux à les en croire, eut recours au ministère d'un bonze bouddhique pour décider le roi Tsieou-long à la paix. Celui-ci, bouddhiste zélé, reçut le missionnaire avec respect, écouta ses avis et accepta les propositions de paix.

Il fut convenu, chose grave, que l'empereur et le roi de Nan-tchao se traiteraient d'oncle et neveu, ou de frère aîné et cadet, ce qui impliquait la souveraineté de l'un et de l'autre.

Fa, successeur de Tsieou-long, renouvela les incursions qui épuisaient le trésor chinois et lassaient le peuple. Pour obtenir la paix, la cour, après bien des hésitations, finit par lui accorder une princesse impériale en mariage. Dans les délibérations, le ministre Lou-y avoue que le roi de Nân-tchao se proclame indépendant ; *Wei tcheng tchin.*

La situation resta la même jusqu'à la fin du X[e] siècle. A cette époque Tai-tsou des Song abandonna tous les territoires de la province de Youe-soui jusqu'au fleuve *Ta-tou* (1). A partir de cette époque Ma tuan lin ne mentionne plus que des visites d'hommages du roi de Ta-li auquel l'empereur confère le titre de roi et de gouverneur du Yun-nan.

16: Les Man de *Ssi-Yuen.*

Ces tribus nous ramènent vers l'est. Elles occupaient primitivement le Kuang-ssi depuis Wou-kang au Hou-nan jusqu'aux limites occidentales du Kuang-tong. Au VII[e] siècle P. C. elles étaient descendues jusqu'au Kuei-lin-fou au N. E. du Kuang-ssi, en dessous du 26[e] degré lat. N. On distinguait entre elles deux tribus principales qui commandaient aux autres et avaient des chefs héréditaires.

(1) Ce fut seulement sous les Mongols que ces territoires furent réunis définitivement à l'empire.

En 756, dit Ma-tuan-lin qui n'a point encore dit un mot d'un état de vassalité quelconque, plusieurs tribus (*puan*) se révoltèrent, c'est-à-dire qu'elles attaquèrent l'empire. Sous la conduite de 10 rois elles conquirent 18 tcheous du Kuei, ou N. E. du Kuang-ssi.

En 759 l'empereur Sou-tsong des Tang fit faire des propositions de paix. Les uns acceptèrent et s'unirent aux Chinois pour combattre les récalcitrants qui furent forcés de se soumettre. L'empereur les combla de présents et les laissa retourner chez eux librement.

Deux chefs cependant continuèrent la lutte et celle-ci se perpétua sans qu'on pût écraser les barbares. Les revers des armées chinoises furent nombreux et désastreux. Dans les districts (1) de Yong il mourut 8 soldats sur 10 etc. Et pendant ce temps on trompait l'empereur par des relations imaginaires.

Rien, du reste, ne peut faire juger de l'état de ces provinces méridionales mieux que le rapport adressé au monarque chinois par Han-yu, le vice-président du tribunal de la guerre, en l'an 821 : « Les expéditions de châtiment au midi n'ont produit que chute et désastres. Les gens du Ling-nan peu nombreux et barbares habitent des antres, des déserts sans valeur. Si même on s'emparait de leur terre et les massacrait tous, cela ne serait d'aucun avantage pour l'empire. Contentons-nous de les contenir dans leurs limites et considérons les comme des bêtes sauvages ».

L'empereur suivit ce conseil.

Or ce pays de *Ling-nan* ou midi des monts Ling, n'est autre chose que les provinces de Kuang-ssi et de Kuang-tong séparées de la Chine par de longues chaînes de montagnes élevées.

Les incursions et les ravages n'en continuèrent pas moins. Par moment certaines peuplades reconnaissaient la suzeraineté de la Chine, puis après secouaient le joug et recommençaient leurs déprédations. Aussi Tai-tsou des Songs (960-976) abandonna toute prétension sur le Nan-tchao.

(1) *Tao.*

Un peu plus loin, Ma-tuan-lin nous avertit que le Kuang-yuen (S. O. du Kuang-ssi) figurait officiellement dans le gouvernement de Yong, mais qu'en réalité les Kiao-tchi en étaient les maîtres indépendants (1).

Pendant ces guerres à péripéties diverses trop longues à raconter plusieurs chefs des tribus demandèrent à être rattachés à l'empire. Ce qu'ils se proposaient en cela comme tous ceux qui l'avaient fait avant eux c'était d'avoir des titres brillants, des présents magnifiques et d'être protégés contre les incursions de leurs voisins. Fan shi-hou nous apprend comment on organisait les territoires prétendûment annexés :

« Quand on eut réprimé ou apaisé la rébellion de Nong-tchi-kao, dit-il, on organisa son territoire. On divisa les établissements de ces peuples. Les grands furent des *Tcheous* ; les petits des *Hien*, les plus petits des *Tong*. Les lieux ainsi constitués reçurent leurs chefs indigènes les plus braves pour préfets etc.(2) » Ainsi tout fut établi comme parmi des peuples indépendants. Seulement, dans l'une ou l'autre ville l'empire plaçait un gouverneur et une garnison pour prévenir les luttes armées.

Très souvent aussi ces moyens de protection faisaient défaut. Cet état des provinces du S. O. existait encore au XIIe siècle lorsque Fan-shi-hou écrivait ses annales.

Nous passons quelques tribus situées aux extrêmes limites de la Chine actuelle, et au delà ; elles n'intéressent point notre présent étude. Nous n'en dirons pas beaucoup plus des *Song wai tchu man* (3) qui peuplait une longue langue de terre le long du fleuve Kin-sha au Sse-tchouen, au Kuei-tcheou occidental et au Yun-nan jusque vers le centre de cette dernière province. Leur histoire est toute analogue à celle des tribus précédentes et leur subjection d'une nature identique.

Ma-tuan-lin cite encore, en quelques mots ou phrases, six autres tribus ayant le nom générique de Po mais dont il ne dit absolument rien relativement à leurs rapports avec la Chine. Elles se trouvaient probablement aux confins du Yun-nan.

(1) *Khi shih fu-yik yu kiao-tchi* 330 f° 5 R. 5.
(2) Tchuei khi tchang hong tche Sheu-ling.
(3) Mans d'au delà de Song.

En revanche il consacre un très long article à l'état de Kiao-tchi dont nous parlerons un peu plus longuement.

17. Le Kiao-tchi.

Le Kiao-tchi, dit notre auteur faisait partie du Nan-yue. Ce nom désigne, comme on le sait, les régions indéfinies du midi de la Chine.

Les Ts'in en avaient conquis une partie et un gouverneur chinois qui s'y rendit indépendant, vers l'an 208, donna à son royaume restreint le nom de Nan-yue qui s'appliquait d'abord à de vastes contrées non délimitées. En l'an 111 l'empereur Wou-ti des Hans s'en empara, détruisit l'état de Nan-yue et le divisa en 9 gouvernements ou *kiun* dont le chef-lieu général fut établi au Kiao-tchi, ce qui fit donner ce nom à l'ensemble des neuf kiun.

Cet état comprenait la partie orientale du Kuang-ssi, le Lieu-tcheou du Kuang-tong occidental, l'île de Hai-nan et une partie de la Cochinchine comme du Tong-king.

Quelle était l'étendue du pouvoir exercé par les souverains chinois sur ces contrées, c'est ce que nous apprend le passage suivant de Ma Tuan-lin :

Au temps dit *Tcheng-ming* des Liang de Tchu (1), un chef de localité (2) nommé Kiu tching-wei s'empara de la domination sur tout le pays. Il rendit hommage à l'empereur Mu-ti qui lui accorda le privilège de la hache *tsie* (3). Le général Li ho-shun envoyé contre lui le fit prisonnier et rétablit le protectorat de ce pays (4) ». Ces termes impliquent la simple suzeraineté et excluent l'incorporation à l'empire.

(1) 915-921. Il s'agit de la seconde dynastie des Liang dont le nom de famille était *Tchu* et qui succéda aux premiers Tang. Elle régna de 907 à 923.

(2) *Tou-ho.*

(3) Hache à long manche et fer en forme de croissant ; haut insigne militaire que les Empereurs conférèrent maintefois à des généraux illustres, comme on peut le voir au Pei wen yun fou.

(4) *Ping ki-t'u yu* f° 18 v. l. 4.

A Tcheng-mei succédèrent plusieurs chefs indigènes. Vers 965 un autre chef national institué également par Li-ho-shun prétendit à la suprématie sur le pays entier, battit ses rivaux et rétablit la paix. Après quoi il se proclama le « Grand roi victorieux » *Ta shing wang*. Il régna ainsi que son fils en souverain indépendant. Ce dernier nommé Len, ayant appris que l'empereur Tai-tsou des Song avait vaincu et soumis le Mei pao, envoya des ambassadeurs à la cour présenter en guise de tribut des produits du pays. Tai-tsou lui conféra différents titres gouvernementaux ainsi qu'à ses officiers. L'année suivante à la suite d'une nouvelle ambassade, Tai-tsou le proclama Kiun-wang (1) du Kiao-tchi.

En 980 un usurpateur du nom de Li-huan s'empara du pouvoir, vainquit les armées chinoises et finit par se faire reconnaître de l'empereur Tai-tsong. Il paya régulièrement le tribut et reçut des titres chinois de « Protecteur, vainqueur qui cherche la justice, et fait régner les lois ». L'année suivante, nouveau tribut et nouveaux titres pour le prince et ses familiers, augmentés encore peu après, mais tous honorifiques.

Il est très curieux de lire la relation du voyage à la cour de Li-huan, que présenta à l'empereur son envoyé Song-hao, porteur du message conférant des titres au souverain barbare. C'est celui d'un envoyé étranger au milieu d'un peuple qui ne reconnaît en réalité aucunement l'autorité du prince qui confère les titres. Rien n'y appartient à son maître ; nulle part il ne peut réclamer quoique ce soit en son nom. Il n'y rencontre ni un soldat, ni un représentant de la Chine, etc. (2).

La situation du Kiao-tchi ne changea point pendant le XIe siècle. Les fils de Li-huan se disputèrent le trône ; vers l'an 1015 le général Li Kong-yun tua son souverain et s'empara du pouvoir et l'empereur suzerain n'eut qu'à ratifier les usurpations. Parfois des menaces *d'intervention* arrêtèrent les troubles. Mais ces menaces même prouvent que la Chine n'avait pas un

(1) « Roi princier », titre royal de second ordre ou « roi de Kiun ».
(2) Voir f° 20 v. l. 4 et ss.

soldat de son armée sur les terres barbares. Elles annoncent l'entrée de troupes impériales sur leur territoire.

A partir de l'an 1080 les rapports furent pacifiques et amicaux et Tien-tsou, chef du Kiao-tchi, reçut le titre de Roi du Ngan-nan et de roi de premier ordre (*Kue-wang*) (1). Ma-tuan-lin continue cette histoire jusqu'en l'an 1210. Comme elle est sans variation, nous n'insisterons pas sur ses péripéties.

Un long extrait de Fan-shi-hou qui suit cet exposé, ne nous apprend rien de neuf à notre point de vue, si ce n'est que par le tableau des fonctions établies au Kiao-tchi, il nous montre que le pouvoir suzerain y était sans autorité. (2)

Tous les fonctionnaires y sont appelés « parents du roi, pairs du roi institué du ciel ». Ils portent des noms composés d'après la méthode chinoise mais étrangers au chinois : le noble intendant des travaux de gauche, id. de droite ; le noble assistant de gauche et de droite, le haut officier conseiller délibérant de gauche et de droite, l'assistant de l'intérieur, le noble de l'extérieur.

Il en est de même et plus encore des titres militaires.

Tous ces fonctionnaires étaient nommés par droit héréditaires, par examen ou par achat. Les préfectures de tcheou même pouvaient s'acheter. Le suzerain n'avait aucun droit d'intervenir dans ses nominations.

Fait plus significatif encore : les officiers de Li-huan portaient tatoués sur le front les trois caractères *Tien-tze-kiun* : armée du Fils du ciel. (F° 21 v. l. 5.).

18. Les Man de *Nan-tan-tcheou.*

Ces peuplades préchinoises (3) se trouvaient au Kuang-ssi

(1) *Tien wang* est l'expression du Ts'un-tchiou pour désigner l'empereur chinois au temps des Tcheous. On voit que ce roi barbare se posait comme son égal.

(2) Ainsi en 1143 le gouverneur du Yong-tcheou au Kuang-ssi n'a d'autres ressources pour s'emparer d'un perturbateur du Kiao-tchi que l'attirer près de lui par de fausses promesses (f° 34, n. l. 7 ss.

(3) Elles étaient de la race des Ki-tong habitant le Kouei-tcheou oriental. Ma-

septentrional dans le pays appelé encore du même nom de Nan-tan. Elles étaient restées indépendantes et isolées jusque vers la fin du X[e] siècle P. C. En 975 elles demandèrent à être placées sous le protectorat de la Chine moyennant l'hommage de la visite à la cour et le paiement d'un tribut (1). Un vol de bœufs commis par un fonctionnaire souleva ces Man en 987, ils envahirent la frontière chinoise, puis se retirèrent devant les troupes impériales accourues pour les repousser.

Depuis lors la paix ne fut plus troublée.

En 1005 le chef du Nan-tan nommé Mo Hong-hao mourut. Son fils aîné fut dépossédé par le second que l'empereur laissa faire sans intervenir. Le même fait se reproduisit en 1063 et l'usurpateur Mo Tchi-jin resta paisible possesseur du trône.

En 1107 le délégué impérial du Kuang-ssi projetant de s'emparer du Nan-tan calomnia son chef Mo Kong-ning, s'empara de sa personne dans une attaque subite et voulut retenir huit des tcheous des états de ce prince.

En 1133 nouveau soulèvement provoqué par les agents impériaux. L'empereur sur la proposition de Liu Liang-tchi rendit tous ses titres au prince des Mans et le rétablit « gouverneur » du Nan-tan ; c'est-à-dire chef indépendant et tributaire.

Depuis lors jusqu'en 1212 les chefs du Nan-tan se succédèrent par des actes de violence qui nécessitaient une confirmation impériale de l'occupation du pouvoir et qui ne fut jamais refusée.

19. Les Man de *Fou-shoui.*

Ces barbares habitaient les rives du Long-kiang ou nord de King-Yuen au Kuang-ssi septentrionnal. Ils occupaient le N. O. de cette province.

Ma-tuan-lin commence leur histoire avec l'année 984 P. C.

tuan-lin ne dit rien de ces peuplades mais cette simple mention prouve qu'il faut les ajouter aux autres tribus indépendantes.

(1) Il demanda et obtint un diplome portant le sceau impérial *pai-yin.*

Jusque là donc ils avaient été comme inconnus de la Chine. A cette époque ils envahirent le territoire de l'empire, pillèrent et firent des esclaves. L'empereur jugea bon de les apaiser et ordonna de reconnaître Mong-lin, leur souverain, comme chef en son territoire. Ce que celui-ci accepta.

De nouvelles incursions, vers l'an 1000, amenèrent une répression armée qui ne détruisit pas l'indépendance de ce pays. Les mêmes faits se répétèrent avec des particularités différentes en 1017 et 1038, vers 1077, en 1105, 1108 et 1133. La rébellion de 1077 est la plus remarquable. Lo-shi-nien, chef du Fou-shoui, envahit le territoire chinois, massacra le gouverneur de Yi-tcheou et plusieurs autres magistrats. Or les troupes chinoises se contentèrent de le repousser sans envahir son territoire (1). » L'année suivante Lo-shi-nien demanda la paix et reçut, ainsi que ses grands officiers, des titres honorifiques. Ma-tuan-lin termine cet historique par la mention des dernières incursions des Fou-shui-man et de leurs armes redoutables que les Chinois s'efforcent d'imiter ; mais il ne parle point de répression. Fan-shi-hou ajoute ce fait remarquable qu'au XIIe siècle, alors que toutes les parties de l'empire étaient infestées de brigands qui saccageaient tout, le Kuang-ssi fut à l'abri de leurs coups grâces à la valeur de deux chefs du Fou-shui nommés *Ling* et *Lo* qui leur firent une guerre acharnée et les traquèrent de toute part. De troupes impériales il n'en est nullement question. Ce sont les barbares qui protègent l'empire.

Ici s'arrête la description des régions barbares continentales du midi que nous donne l'auteur du *Wen-hien-tong-kao* ; ou du moins de ce que Ma-tuan-lin appelle le midi, car c'est en réalité le sud-ouest puisque ces notices s'étendent au Sse-tchuen, au Hou-nan occidental, au Kuei-tcheou, au Yun-nân, au Kuang-ssi et à une partie du Kuang-tong. Il semblerait qu'on s'orientât de la région de Pe-king.

Ces renseignements sont étendus et précis ; si même il s'y

(1) Tao-tchi, wei juh king.

rencontre quelque erreur de détails, ces légers défauts n'entachent nullement l'ensemble de l'œuvre et ne diminuent en rien la force des conclusions qui découlent de ces faits et que nous formuleront très brièvement en ces termes :

L'empire chinois s'est développé d'une manière bien plus lente et plus tardive qu'on le croit généralement. Jusqu'à l'époque des *Ts'in* (222 A. C.) il ne dépassait que de très peu la rive droite du Hoang-ho ; encore certaines régions et le Shan-tong lui échappaient même en partie.

Des deux côtés du Kiang, du centre à l'est et plus bas encore le long de la mer, de vastes régions étaient restées aux mains des premiers habitants qui avaient précédé les Chinois sur les rives des deux grands fleuves, beaucoup moins civilisés que les immigrants de la Haute-Asie, traités par eux de barbares. Elles étaient partagées entre trois états portant les noms de Tsou, de Wou et de Yue qui avaient fini par entrer dans la confédération des principautés chinoises tout en restant elles-mêmes, mais formées peu à peu aux mœurs plus avancées de leurs voisins du nord. Au delà, plus au midi et à l'ouest, de vastes provinces demeuraient inconnues aux Chinois et peuplées par leurs aborigènes.

Beaucoup aussi avaient un langage que les Chinois ne comprenaient point, et une religion très différente de celle des Chinois, bien plus grossière parfois vraiment sauvage.

Les Ts'ins soumirent tous les états de la confédération, barbares ou chinois, et étendirent leur domination quelque peu au delà. Les Hans portèrent leurs armes plus loin encore au Sse-tchuen et au Fo-kien, mais leurs conquêtes n'eurent guère l'extension qu'on leur attribue, spécialement dans les contrées de l'ouest et du sud-ouest voire même du centre de la Chine et dans les provinces actuelles que nous avons citées plus haut : Sse-tchuen, Hounan, Yun-nan, Kuang-ssi, comme dans certaines parties du Hou-pe, du Honan et du Kuang-tong la domination chinoise ne fut guère que nominale, à part quelques cantons, dont les armées chinoises s'étaient emparées, quelques villes fortifiées que les Chinois y avaient construites pour tenir les

barbares en respect et qui formaient de rares oasis au milieu du désert.

Pour tout le reste, ces pays prétendûment soumis et incorporés à l'empire restaient absolument indépendants, gouvernés par leurs chefs et leurs magistrats indigènes, d'après leurs coutumes nationales, sans aucune ingérence des autorités chinoises et n'ayant pour toute obligation qu'une visite de leur souverain à la cour impériale et le paiement d'un tribut déterminé, en échange duquel ils recevaient des présents de cette cour et avaient droit à la protection de l'empire. Ce vasselage avait été parfois imposé par les armes ; le plus souvent sollicité par les chefs barbares eux-mêmes soit pour être défendus contre les agressions de leurs voisins, soit pour se débarasser d'un compétiteur. Ce vasselage si léger n'était pas même général et beaucoup de tribus y échappaient.

Toutefois, là où les armées chinoises ne pouvaient établir la domination de leur maître, elles introduisaient souvent dans les plaines, des colonies qui y fondaient des établissements, des villes et même des forteresses. Là, Chinois et Barbares vivaient côte à côte sans se mêler, mais non sans exercer de l'influence, les uns sur les autres.

Le Géographe Fan Shi-hou nous donne, en ces termes, une idée des procédés chinois chez certains peuples que leurs armées avaient vaincus sans les soumettre : « On organisait leur territoire, on formait leurs établissements en divisions régulières auxquelles on donnait pour gouverneurs, leurs chefs les plus braves. Tout y était établi comme parmi les peuples indépendants vivant sous leurs propres lois et sous des chefs indigènes. Seulement, dans l'une ou l'autre ville, l'empire plaçait un gouverneur et une garnison pour prévenir ou réprimer les luttes armées. » A l'égard des grands états barbares, l'empire procédait plus modestement et se contentait d'hommages platoniques.

Ainsi jusqu'au XIII[e] siècle la plus grande partie de ces régions de l'ouest et du sud-ouest n'avaient rien de Chinois, avec leur indépendance réelle elles avaient conservé leur nationalité, leurs institutions et leurs mœurs.

De troupes impériales il n'est nullement question ; ce sont les barbares qui protègent la Chine.

Au commencement du XIIe siècle ces Man n'étaient pas même tributaires car en 1108 un groupe de ces barbares demanda à le devenir. L. 330 f° 7. r. l. 1.

Ce sont les Mongols qui ont appesanti leur joug sur ces peuplades et les ont définitivement incorporées dans l'empire, à l'exception de celles qui habitaient les régions les plus montagneuses d'où elles défiaient les efforts des armées chinoises. Les plus connues parmi elles sont les Miao-tze qui soutinrent contre les troupes mandchou-chinoises un siège resté célèbre par la bravoure indomptée de ces vaillants montagnards. Il en est encore au Sse-tchuen qui ne sont que tributaires. Les populations qui habitent les provinces sud-occidentales dont nous avons parlé se sont peu à peu modelées sur les coutumes chinoises et en ont reçu la civilisation. Ce progrès a été facilité par le grand nombre de chinois établis parmi elles, des colonies militaires, commerciales et agricoles implantées par la politique chinoise. Toutefois c'est dans ces provinces que le peuple est le plus turbulant, le plus porté aux rébellions et aux excès de tout genre.

Il est donc vrai que le sud-ouest de la Chine ne lui appartient que depuis le XIIIe siècle et que ses populations sont, en majeure partie, étrangères à la race chinoise, qu'il ne faut point chercher parmi elles les coutumes, les croyances primitives des Chinois.

On le comprendra mieux encore si nous donnons un aperçu des mœurs de ses peuplades primitives.

Ch. de Harlez.

LES JUIFS CAPTIFS

DANS L'EMPIRE CHALDÉEN

DEPUIS L'AVÈNEMENT DE NABUCHODONOSOR JUSQU'APRÈS LA MORT DE DARIUS LE MÈDE.

III.

DARIUS LE MÈDE, ROI DES CHALDÉENS.

Nous avons établi à la fin du précédent paragraphe qu'après la chute de Babylone, Gubaru se rendit à Suse auprès de son royal maître, à qui il porta la nouvelle de la prise de l'acropole babylonienne et de la mort du dernier roi indigène de Chaldée. Cyrus apprit ainsi la fin du nouvel empire chaldéen et l'immense accroissement que venait d'acquérir son propre empire, grâce à cet évènement. Il jugea digne de sa générosité de récompenser d'une manière éclatante les hauts et glorieux faits d'armes de son lieutenant. Il l'investit donc du titre de *roi des Chaldéens* et il placa sous le sceptre de Gubaru tout l'empire que celui-ci avait conquis. (1)

Ainsi fut créé l'empire bi-céphale *médo-perse*, dans lequel l'un des deux monarques tenait sous son sceptre l'empire babylonien et l'autre le reste de l'empire, à l'instar de ce que nous voyons plus tard dans l'empire romain, où l'un des deux Augustes régnait sur l'Orient, l'autre sur l'Occident.

Le nouveau roi des Chaldéens représentait les *bras d argent* et Cyrus la *poitrine d'argent* de la statue vue en songe par Nabuchodonosor.

(1) Un document babylonien contemporain, dont nous parlons dans la Note placée au bas de la page 239, prouve que Gubaru ne fut élevé à la dignité royale par Cyrus qu'après le mois d'Octobre de l'an 538. Cambyse, fils de Cyrus, aura exercé dans l'intervalle entre la prise de l'acropole babylonienne et l'avènement de Gubaru au trône de Chaldée la vice-royauté à Babylone pendant environ six mois.

Malheureusement, les Annales sont de nouveau muettes au sujet de ce partage en deux parties de l'empire médo-perse. Mais le prophète Daniel supplée à leur silence, quand il fait monter, après la mort de Balthasar ou de Belšaruçur, sur le trône de Chaldée *Daryawesh le Mède* (v. 31).

Du contexte de Daniel, rapproché du récit de Xénophon allégué plus haut, découle manifestement la conclusion que *Gobryas*, le *Gubaru* des Annales et *Daryawesh le Mède* de Daniel sont un seul et même personnage. Pour établir cette identité nous invoquons le témoignage de Xénophon, selon lequel Gobryas porta à Cyrus en même temps que le trésor de Babylone une grande quantité de *dariques*. Ainsi que l'indique le nom même de cette monnaie, elle eut pour auteur un roi du nom de *Darius*, qui la fit frapper. Or, la frappe de cette monnaie ne saurait pas être attribuée à un roi du nom de Darius autre que *Darius le Mède* de Daniel.

En effet, cette monnaie existait déjà à l'époque du Gobryas de Xénophon immédiatement après la chute du nouvel empire chaldéen. Elle était donc contemporaine de Gubaru, vainqueur de cet empire. Xénophon se trompe, il est vrai, quand il mentionne les *dariques* comme faisant partie du trésor royal de Babylone. Cependant, il affirme leur existence vers l'époque en question, seulement il fait erreur de quelques mois quand il les met déjà entre les mains de Gubaru au moment de son départ de Babylone, alors que celui-ci ne les fit frapper qu'après son avènement au trône de Chaldée dans le courant de la même année 538.

Il est évident qu'on ne saurait pas rapporter à Darius, fils d'Hystaspe, qui ne régna qu'environ *seize* ans plus tard, la frappe d'une monnaie figurant, d'après Xénophon, déjà depuis 538 en mains de Gubaru, et selon Esdras II, 69, en mains des Juifs à leur retour de la captivité de Babylone en 536, soit plusieurs années avant l'avènement de Darius I au trône.

En présence de ces témoignages de Xénophon et du livre d'Esdras concernant les *dariques*, on ne saurait plus prétendre que Gubaru n'a été pendant toute sa vie qu'un simple *gouverneur* de Babylone ; le fait de l'existence des dariques en sa

possession plus d'un an avant sa mort arrivée au commencement de 536 prouve que Cyrus le créa *roi* de Chaldée et qu'il est le même personnage que *Darius le Mède*, qui, selon le témoignage du prophète Daniel, devînt *roi des Chaldéens* après la mort de Belšaruçur.

La Chronique babylonienne ne nous apprend rien concernant l'avènement de Darius le Mède au trône de Chaldée, ni concernant les actes de son court règne. Ici encore le livre de Daniel supplée au silence de cette source indigène. Selon le v. 31 du chapitre V, Darius le Mède était âgé de *soixante deux* ans quand il monta sur le trône de Chaldée. Puis, nous lisons chapitre VI, 1 : « Darius jugea à propos d'établir *cent vingt* satrapes sur son royaume afin qu'ils eûssent l'autorité sur tout son empire. »

Il résulte de ce passage que Darius le Mède n'avait pas seulement les qualités qui font le grand capitaine, mais aussi de sérieuses qualités d'organisateur et d'administrateur. Selon le témoignage de Daniel, il partagea son empire en 120 satrapies ou gouvernements, dont l'étendue respective n'est pas mentionnée. Dès lors, rien ne nous autorise à suspecter l'historicité du récit de Daniel, ni, par conséquent, l'exactitude du chiffre de satrapies allégués par lui.

Supposé que l'empire de Darius s'étendait, en dehors de la Babylonie, aussi sur tous les pays occidentaux au delà de l'Euphrate jusqu'à la Méditerranée et jusqu'à l'Égypte, (1) peut-être même sur l'Asie mineure, on conçoit qu'un empire aussi vaste a pu être divisé en 120 districts ou satrapies, chacun des pays en question ayant été sans doute subdivisé en plusieurs districts.

(1) Cette supposition peut être considérée comme un fait réel en présence du contenu du Cylindre dit de Cyrus, où nous lisons, *lignes* 29-30, ce qui suit : « Plusieurs des rois habitant dans les places fortes, qui appartenaient aux diverses races habitant la contrée entre la Mer supérieure (le Golfe persique) et la Mer inférieure (la méditerranée) avec les rois de Syrie et les régions inconnues (?) d'au-delà (de l'Asie mineure ?) m'apportèrent la totalité de leur tribut à Kal-Anna (la partie centrale de Babylone), et ils embrassèrent mes pieds. » — Voir Vigouroux, *la Bible et les découvertes modernes*, tome IV, page 565, et les Annales de Nabunaid, *Obv.* I, lignes 9-12 et ligne 15 dans la *Revue sémitique* (1892), pages 250-251.

Au nombre des pays soumis au sceptre de Darius se trouvait aussi la Phénicie, dont depuis des siècles les navigateurs sillonnaient les mers avec leurs vaisseaux. Ce fut indubitablement dans le but de faciliter les transactions commerciales entre les différents pays de ses états ainsi qu'avec les pays avec lesquels trafiquaient les Phéniciens, que Darius fit frapper les *dariques*. En cela encore il fit preuve d'intelligent administrateur de son empire.

Après avoir partagé ainsi sa monarchie en 120 gouvernements distincts ayant chacun un satrape particulier à sa tête, il mit, dit le livre de Daniel, (1) au dessus d'eux *trois* chefs, l'un desquels était *Daniel*, « afin que les satrapes leur rendissent compte et que le roi n'eût à souffrir aucun dommage. Or, ce Daniel surpassa les chefs et les satrapes, attendu qu'il y avait en lui une intelligence éminente et le roi songea à l'établir sur le royaume tout entier. Alors les chefs et les satrapes s'appliquèrent à trouver contre Daniel quelque chef (d'accusation) du côté de l'administration, mais ils ne purent trouver aucun prétexte pour le rendre suspect, parce qu'il était très fidèle et qu'on ne pouvait faire tomber sur lui le soupçon d'aucune faute. »

Ce récit nous montre Daniel, qui, à ce moment, avait déjà atteint l'âge de 84 ans, élevé par Darius à la plus haute fonction de l'empire conjointement avec deux autres grands officiers. A ces trois premiers officiers de l'empire tous les satrapes devaient rendre compte de leur administration.

Déjà avant la prise de l'acropole babylonienne Darius avait pu apprendre de la bouche du roi Nabunaid, son prisonnier de guerre, que Daniel avait été chargé par lui de négocier le pacte d'alliance offensive et défensive avec l'Élam. Le roi captif lui aura sans doute révélé les brillantes qualités et la fidélité à toute épreuve du sage vieillard ainsi que le rôle important rempli par lui sous le règne de Nabuchodonosor et de ses successeurs.

Après la prise de l'acropole, Gubaru aura appris également

(1) Daniel, VI, 2-4.

de la bouche des officiers de la cour de Belšaruçur, faits prisonniers, l'introduction de Daniel dans la salle du festin, donné par le dernier roi chaldéen indigène peu d'heures avant son trépas, pour interpréter les mots mystérieux tracés sur le mur en face du roi, qui annonçaient la fin du nouvel empire chaldéen et son transfert aux Mèdes et aux Perses. Il aura appris en même temps, l'élévation en cette circonstance de Daniel au *troisième* rang dans la monarchie chaldéenne encore avant la prise de l'acropole et la mort de Belšaruçur, deux événements qui justifiaient l'interprétation de Daniel, car ils mirent fin à l'existence de l'empire babylonien. Daniel fut sans doute redevable aux renseignements favorables recueillis par Darius sur sa personne d'avoir non seulement la vie sauve, mais d'être élevé par ce monarque, lors de son avènement au trône de Chaldée, à la plus haute fonction de l'empire.

Grâce à la supériorité de son intelligence éclairée d'en haut, Daniel brilla à ce poste avec une distinction telle qu'elle porta bientôt ombrage à ses pairs et à leurs subordonnés, surtout depuis qu'ils eurent appris que Darius songeait à en faire son *premier ministre* et à lui confier l'administration de tout son royaume.

Ils s'appliquaient donc à découvrir dans son administration un acte quelconque qui prêtât le flanc à la critique, mais ce fut peine perdue.

Alors ils eurent recours à un truc perfide, qui, dans leur intention, devait causer infailliblement la perte de Daniel.

Ici viennent se placer les trois épisodes rapportés dans le livre de Daniel : le premier édit qui fit jeter le prophète dans la fosse aux lions, les supercheries des prêtres babyloniens dévoilées et l'émeute populaire qui fit une seconde fois précipiter le sage conseiller du roi dans le trou des bêtes féroces.

Ces épisodes sont trop connus pour que nous nous y arrêtions.

Remarquons seulement que l'artifice invoqué par les grands de Babylone pour perdre le monarque et son conseiller se rattache tout naturellement aux événements relatés chapitre XIV, auxquels sont *postérieurs* et font naturellement suite les évènements consignés chapitre VI.

Tout autre était évidemment le but visé par les grands officiers de la couronne que celui qu'ils firent miroîter aux yeux du monarque. Au lieu de vouloir consolider son autorité, ils voulaient le perdre lui et son favori. En effet, après les prétendus actes de sacrilège commis par Daniël et autorisés par Darius, l'interdiction, fulminée par son édit, de tout acte religieux pendant l'espace d'un mois, ne pouvait, d'après eux, qu'accroître la réprobation encourue auprès de ses sujets par le monarque et son favori à raison de leurs agissements antérieurs.

Ils auront espéré ou bien que la promulgation de cet édit aurait provoqué une nouvelle insurrection, dans laquelle pouvaient périr le roi et son favori, ou bien que cet édit leur aurait tout au moins fourni l'occasion de perdre Daniël, le sage et religieux conseiller intime du monarque. Ils essayèrent donc de faire, au moyen de leur perfide suggestion, deux coups d'une seule pierre au détriment de ce dernier.

L'évènement déjoua leur calcul criminel. Après que ces traîtres eurent subi le châtiment qu'ils n'avaient que trop bien mérité par leurs méfaits, Daniel aura sans doute conseillé à son royal maître de faire acte d'énergie en bravant au moyen d'un nouvel édit à promulguer à Babylone et dans tout l'empire l'esprit de superstition et d'insubordination de ses sujets.

Le monarque suivit le conseil de son fidèle serviteur et il fit promulguer un édit, dans lequel il opposait avec preuves à l'appui, le Dieu de Daniel comme un Dieu véritable, *vivant* et *immortel*, aux faux dieux adorés par ses sujets pour les détourner de ce culte, qui les portait à rester attachés à l'ancien régime de préférence au nouveau au détriment de la fidélité due à leur souverain actuel.

Du verset final du chapitre VI, chapitre qui, comme nous l'avons dit plus haut, relate des évènements postérieurs à ceux du chapitre XIV, nous pouvons inférer que, depuis la promulgation de cet édit, le règne de Darius s'écoula tranquille jusqu'à sa mort, car il est dit dans ce verset que Daniel, son premier ministre, fut heureux pendant le règne de Darius jusque sous le règne de Cyrus.

Le règne de Darius ne fut que de courte durée. Il ne monta sur le trône de Chaldée que vers la fin de l'an 538 (1) et ne l'occupa que jusqu'au commencement de l'an 536.

A la mort de Darius le Mède l'empire médo-perse, qui avait succédé au nouvel empire chaldéen, cessa d'être bi-céphale et rentra tout entier sous le sceptre de Cyrus.

Ainsi surgit dès le commencement de l'an 536 la nouvelle monarchie universelle des Perses.

Les septante ans de captivité du peuple juif à Babylone, prédits par les prophètes, étaient écoulés, et Cyrus, désigné par le prophète Isaïe comme le futur libérateur du peuple de Dieu, tenait en main le sceptre de la domination sur l'Orient.

Dans le livre qui porte son nom Daniel mentionne encore la *troisième* année de Cyrus, *roi* (de la monarchie universelle) *des Perses*. En cette année, qui correspond à l'an 534, le prophète remplissait encore de hautes fonctions dans l'empire malgré ses 87 ans d'âge. Dès lors, on est autorisé à croire qu'il fut l'inspirateur de l'édit libérateur par lequel Cyrus permit aux Juifs de retourner dans leur patrie et de rebâtir le temple de Jérusalem.

Le ton monothéiste de cette pièce suggère même l'idée que Daniel fut chargé par Cyrus de sa rédaction. Il est probable que le saint vieillard n'aura plus survécu longtemps au retour en Judée d'une partie de ses compatriotes.

Avant d'aborder le paragraphe suivant, dans lequel nous examinerons les difficultés soulevées contre notre exposé historique depuis la chute de Ninive jusqu'à la fondation de la monarchie universelle des Perses, nous avons jugé utile de mettre sous les yeux du lecteur le tableau chronologique des évènements, dont nous avons eu à nous occuper dans les pages qui précèdent.

Voici ce tableau :

(1) Parmi les tablettes-contrats de la famille Egibi de Babylone il y en a une datée du 16 Kisilivu (Octobre) de l'an 538, qui porte : *première* année de Cyrus, *roi de Babylone* Il résulte de ce document que, à cette date Gubaru n'avait pas encore été créé par Cyrus *roi de Chaldée*. Ce ne fut donc que vers la fin de l'année que Cyrus partagea l'empire avec lui et que Gubaru monta sur le trône de Chaldée sous le nom de *Daryawesh*, ou de *Darius le Mède*, selon Daniël.

TABLEAU SYNCHRONIQUE DEPUIS LES DERNIERS TEMPS DE L'EMPIRE D'ASSYRIE JUSQU'AUX PREMIERS TEMPS DE LA MONARCHIE PERSE.

Rois de Juda.

Manassé (700-645). Emmené captif à Babylone en 664, il est remis en liberté à la fin de 648, après la défaite et la mort de Šamaššumukin, frère d'Aššurbanipal et le trépas tragique d'Holopherne sous les murs de Béthulie en octobre 648.

Pendant les trois dernières années de sa vie, ce roi accomplit les divers actes qui lui sont attribués II Paral. XXXIII, 14-16.

Amon (644-642), né en 667, trois ans avant la captivité de son père Manassé, meurt assassiné après deux ans de règne.

Josias (642-611) monte sur le trône âgé de huit ans et règne trente et un ans. Il est tué à la bataille de Mégiddo contre Nécho, roi d'Égypte, en 611. Il eut pour successeur

Joachaz, qui est détrôné après trois mois de règne et envoyé captif en Égypte par Nécho, qui lui substitue

Joakim (610-599). — Sous son règne, l'an 607, commencent les septante ans de la captivité de Babylone. Daniel et ses compagnons sont déportés à Babylone. Il eut pour successeur

Jechonias (599). Emmené captif à Babylone, après 3 mois de règne, ce roi est tiré de sa prison trente sept ans plus tard en 562, la première année du règne d'Evilmerodach.

Sédécias (599-588). A l'année 588, la *onzième* et dernière année de Sédécias correspond, selon II (IV) Rois XXV, 8, la *dix neuvième* année de règne de Nabuchodonosor (588 + 19 = 607). En cette année eut lieu la destruction de Jérusalem et du Temple.

Les *septante ans* de *captivité à Babylone* de

Monarques assyriens.

Aššurbanipal (668-627).

Belšumiškun, ou plutôt **Belzikiriškun**, fils aîné et successeur immédiat d'Aššurbanipal, est détrôné après quelques mois de règne par son frère

Aššur etil ilâni ukini (626-?) Il eut pour successeur

Sinšariškun ou **Saracos** (?-?)

Aššurbanipal II (?-608) appelé **Sardanapal** par les historiens grecs, peut-être le dernier roi d'Assyrie.

Ninive tombe en 608 aux mains de Nabupalassar, qui avait usurpé le titre de roi de Babylone depuis 626.

Monarques chaldéens.

Nabupalassar (608-607).

Nabuchodonosor (607-563). Sa première année de règne coïncide avec la 4[me] du roi Joakim de Juda (Jérémie XXV, 1). Selon le Canon de Ptolomée il régna 43 ans. Il eut pour successeur

Rois d'Égypte.

Nécho I (671-662). Emmené captif en 664 par Assurbanipal. Nécho est rendu à la liberté peu de temps après.

Psammétique I (664-610), son fils, prend en mains les rênes du gouvernement pendant la captivité de son père et, après le retour de celui-ci, est associé au trône jusqu'en 662, date de la mort de son père. Il règne 54 ans, parmi lesquels sont compris ses années de co-règne avec son père Nécho I et aussi les années de co-règne de son fils Nécho II.

Ce dernier inaugura son expédition contre l'empire d'Assyrie encore du vivant de son père savoir en 611.

Nécho II (615-600). Entravé dans sa marche contre Assur etil ilâni ukini, roi d'Assyrie, par Josias, roi de Juda, Nécho défait celui-ci en 611 à la bataille de Mégiddo et étend ses conquêtes jusqu'à Karkemisch sur la rive droite de l'Euphrate. Battu lui-même en 607 par Nabuchodonosor près de cette dernière ville, Nécho perd toutes ses conquêtes dans l'Asie antérieure et est refoulé en Égypte. La mort de son père contraignit Nabuchodonosor à rentrer en toute hâte en Babylonie et ce dernier ne put plus s'occuper de l'Égypte que plusieurs ans plus tard.

Entretemps succéda à Nécho son fils

Psammétique II (600-595) et à celui-ci

Apriès (Hophra) (595-570), contemporain de Sédécias, dernier roi de Juda, fut vaincu et déposé par Nabuchodonosor en 570, la 37[me] année de ce dernier. Il eut pour successeur

Amasis (570-526), à qui les monuments attribuent 44 ans de règne.

A Amasis succéda son fils

Psammétique III (525-524), qui succomba

l'an 562. Il eut pour successeur

Nériglissor (651-557), qui régna plus de 4 ans et auquel succéda son fils

Labaes soarachos, pendant 9 mois, depuis le milieu de 557 jusqu'en 556. Mis à mort après ces quelques mois de règne, il eut pour successeur

Nabunaid (556-539). Vaincu et fait prisonnier à Borsippa par Gubaru, général de Cyrus, il est relégué en Carmanic. A lui succéda de *droit* en 539 son fils

Belsaruçur, le Balthasar du livre de Daniel et du livre de Baruch, que son parti avait établi roi de *fait* depuis 2 ans avant la défaite de son père. Il continua à défendre une partie de Babylone contre les Médo-Perses et il perdit la vie dans cette lutte, lors de la prise du dernier quartier de Babylone au mois de mars 538.

Darius le Mède (538-536) ou **Gubaru**, le vainqueur de Babylone.

Fin de la captivité de Babylone en 536, première année de la monarchie universelle perse, après la mort de Gubaru ou de Darius le Mède, roi des Chaldéens.

Monarques perses.

Cyrus le grand (539-529).

Depuis le mois d'octobre 539, Cyrus était *roi de Babylone*; dès cette date il était maître de l'ancien empire chaldéen et de la plus grande partie de la capitale. Ceci n'est nullement en désaccord avec le fait de la date de l'an 536 comme *première* année de Cyrus, chef de la nouvelle monarchie des Perses, car celle-ci ne fut réellement constituée qu'après la mort en 536 de Gubaru ou de Darius le Mède, que Cyrus avait établi *roi des Chaldéens* en 538.

A Cyrus succéda, encore du vivant de son père, comme *roi de Babylone*, son fils

Cambyse (530-521), qui fit en 524 la conquête de l'Égypte.

Cambyse (524-521).

IV.

Solution des difficultés concernant notre précédent exposé historique.

Nous n'ignorons pas les diverses difficultés que d'aucuns ont soulevées de nos jours contre les résultats consignés dans notre exposé historique. Nous pensons donc faire chose utile en les signalant et en en donnant la solution. Les résultats de notre mémoire ne sauraient que s'en trouver corroborés.

Voici ces difficultés. *Première difficulté.* Il n'est pas suffisamment établi par les documents historiques que *Belšaruçur*, fils aîné de Nabunaid, a été le *dernier* roi indigène. En effet, le Canon de Ptolémée mentionne comme *dernier* roi, avant l'avènement de Cyrus au trône de Babylone, le roi *Nabunaid*, père de Belšaruçur. Nous répondons à cette difficulté, que le règne de Belšaruçur a été très court, bien que Daniel mentionne la 3me année du règne de ce prince. (1)

Son règne a été très court en ce sens que, comme règne *légitime*, il n'a réellement eu qu'une durée de *quelques mois*. Belšaruçur n'était qu'un révolté et un usurpateur du vivant de son père Nabunaid, qui n'avait pas abdiqué en sa faveur. En 539 ce dernier se mit encore, en sa qualité de roi, à la tête d'une armée pour arrêter à Sippar la marche en avant de l'armée médo-perse contre Babylone, pendant que Belšaruçur, chef du parti des patriotes, s'enformait dans la capitale, où il exerça le pouvoir royal au nom de ce parti révolté contre son père. C'est ce que nous révèlent, d'une part, le contenu du chapitre V de Daniel, où nous voyons la famille royale et les grands de l'empire réunis autour de Belšaruçur dans le quartier royal, et, d'autre part, ce que les Annales de Nabunaid

(1) Daniel se place au point de vue du règne de *fait* de Belšaruçur, qui commença en 541 et finit en 538. A la première date, il se trouvait déjà en état de révolte contre son père. Ceci explique pourquoi Nabunaid, repoussé par le peuple d'Accad, s'enferma avec son armée dans Borsippa et non pas dans Babylone même.

apportent touchant la révolte du pays d'Accad contre ce lernier.

Belšaruçur ne devînt et ne fut roi *légitime* de Babylone qu'*après* la défaite et la capture de son père Nabunaid à Borsippa, c'est-à-dire pendant les quelques mois qui séparent a prise de Borsippa de celle du dernier quartier de Babylone ar l'armée médo-perse.

De même que le Canon de Ptolémée passe sous silence le ègne de Laborosoarchod, (*Var.* Labaessoarach = Labaši-Marduk), (1) qui ne dura que quelques mois, il ne fait également as mention de celui de Belšaruçur, qui régna, comme roi égitime, moins d'une année. (2)

Deuxième difficulté. La mention, faite par la Chronique abylonienne de la mort du monarque indigène lors de la prise lu quartier royal, doit s'entendre de la mort de *Nabunaid* et ion pas de la mort de son fils *Belšaruçur.*

Nous répondons : selon les témoignages autorisés de Bérose t d'Abydène, Nabunaid fut fait prisonnier par l'armée médo-erse commandée par Gubaru et relégué ensuite par Cyrus n Carmanie. En effet, d'après la *Chronique arménienne* d'Eu-èbe, Abydène dit que « *Dareh*, (Darius le Mède — Gubaru), *le oi*, éloigna (Nabunaid). (3) » Or, ces paroles paraissent devoir 'entendre dans ce sens que Gobryas livra son royal prisonnier Cyrus lorsque celui-ci vint à Babylone en octobre 539. Cyrus ssigna ensuite à Nabunaid la Carmanie comme lieu de rési-lence. C'est ce que nous apprend Bérose en ces termes : δους ἰκητήριον αὐτῷ Καρμανίαν. (4)

Nabunaid ne mourut donc pas lors de la prise de Babylone. Dès lors, selon le chapitre V de Daniël, il ne saurait être

(1) Voir au sujet de ce roi, Hommel, *ouv. cité*, pp. 777-778, et Tiele, *ouv. cité*, age 466.

(2) On peut attribuer à ce même parti pris du Canon l'omission de la mention lu règne de Gubaru = Daryawesh, qui ne dura qu'une année et quelques mois, l'autant plus que Darius le Mède n'était en quelque sorte qu'un alter-ego de Cyrus, qui avait déjà porté en 539 le titre de *roi de Babylone.*

(3) Voir Keil, *Der Prophet Daniel*, page 137, fin.

(4) Apud Joseph. *Contrà Apion.* I, 20. (Keil, *loc. cit.*)

question dans la Chronique babylonienne que de la mort de *Belšaruçur*, successeur *légitime* de Nabunaid après la capture de ce dernier. La mort du dernier roi indigène de Babylone, lors de la prise de l'acropole de la grande cité, est attestée également par Xénophon dans la Cyropédie, livre VII, V, 33, mais il ne le nomme pas.

En ce qui concerne les Annales, nous croyons avoir prouvé solidement plus haut que le contexte s'oppose absolument à ce que nous entendions par le « roi qui meurt » lors de la prise du dernier quartier de Babylone le roi Nabunaid. A cela s'oppose le grand deuil qui éclata dans le pays d'Accad, qui détestait Nabunaid, à la nouvelle de la mort du roi en question. (1) Donc, il n'y saurait être question que de la mort de Belšaruçur, fils et successeur légitime pendant quelques mois de Nabunaid.

Troisième difficulté. Darius le Mède, mentionné Daniel, V. 31 (T. héb. VI, 1) comme successeur du dernier roi de Babylone et prédécesseur de Cyrus, est ou bien à identifier avec le roi mède Cyaxare II, fils d'Astyage, ou bien à considérer comme un personnage, dont l'existence n'est pas garantie par l'histoire.

Réponse : Josèphe nous dit formellement que Darius le Mède est désigné sous un autre nom chez les Grecs. Voici ses propres paroles : Ἕτερον δὲ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐκαλεῖτο ὄνομα. (2) Les Annales de Nabunaid nous révèlent ce nom, à savoir le nom du véritable vainqueur de Babylone, qu'elles nomment *Gubaru*. Xénophon met également en scène ce même personnage sous le nom de *Gobryas* à l'occasion de la prise de Babylone. (3) Les Annales nous apprennent en outre que Gobryas fut établi par Cyrus *gouverneur* de Babylone encore avant la prise du quartier royal de la grande cité. Puis, après la prise du dernier reste de la capitale, ou de l'acropole et du petit palais royal, Gobryas, déjà gouverneur de Babylone, obtint de Cyrus le titre de *roi*. C'est ce que nous apprend Daniel, témoin oculaire

(1) Tiele, *ouv. cité*, page 476, soutient à tort le contraire.
(2) *Ant. Jud.* X, XIII, 4. Cependant Josèphe tient Darius pour le fils d'Astyage.
(3) *Cyropédie*, liv. VII, V, 26-31.

de tous ces évènements, quand il nous dit que Darius le Mède occupa le trône de Chaldée après le trépas de Belšaruçur, dernier roi indigène. Il résulte de là qu'en montant sur le trône Gobryas prit le nom de *Darius*, et la remarque de Josèphe concernant le changement de nom de ce personnage royal apparait pleinement justifiée.

A l'identification, proposée par Keil (1) et par l'auteur des articles : *Il Dario Medo di Daniel* et : *Il Dario medo e la cattivita babilonia*, (2) de Darius le Mède avec Cyaxare II s'oppose d'abord le récit d'Hérodote, qui exclut l'existence même de Cyaxare II, car, selon lui, (3) Astyage, dont Cyaxare aurait été, d'après Xénophon, le fils, serait mort sans laisser de postérité mâle après lui.

A cette identification s'oppose ultérieurement le contenu des Annales de Nabunaid combinées avec le récit de Daniel : car il ressort du rapprochement de leur contenu, que Darius le Mède, donné par Daniel comme successeur de Belšaruçur, dernier roi indigène de Babylone, ne saurait être autre que Gubaru des Annales. Ainsi que nous l'avons montré plus haut, la donnée de Josèphe que Darius le Mède est appelé d'un *autre* nom par les Grecs, se vérifie parfaitement dans la personne de *Gobryas*, qui, en montant sur le trône, prit le nom de *Daryawesh*. Par contre, cette donnée ne se vérifie guère dans l'hypothèse opposée empruntée à Xénophon, car Cyaxare, le prétendu fils d'Astyage, a toujours porté le même nom chez cet historien tant avant qu'après la chute de Babylone. D'ailleurs, l'histoire ignore complètement un roi de Babel du nom de Cyaxare, (4) qui ait été en même temps « fils d'Ahashveroš » ou Xerxès, comme l'était, selon Daniel, Darius le Mède.

(1) *Der Prophet Daniel*, pp. 163-165.

(2) *Civilta caitolica*, 1884.

(3) *Hist.* lib. I, p. 106 et svv. Quant à ce que dit Keil, p. 165 (fin), au sujet des 70 ans de captivité accomplis deux ans après la prise de Babylone, commencée en 539 et terminée en 538, cette donnée s'accorde parfaitement avec notre sentiment.

(4) Le récit de la défaite d'Astyage par Cyrus tel que le donne Justi, *ouv. cité*, page 19, ne se laisse pas concilier avec la survivance d'un fils d'Astyage du nom de Cyaxare II comme successeur d'Astyage, par conséquent, comme roi des Chaldéens.

L'échange fait par Darius le Mède de son nom antérieur Gobryas ou Gubaru contre celui de Daryawesh nous est révélé aussi par Abydène chez Eusèbe (*Chron. armen.*) dans le passage déjà allégué plus haut où il est dit, que « *Dareh*, manifestement l'abréviation de *Daryawesh*, le roi, éloigna » (Nabunaid). Dans ce passage mérite d'être remarqué le titre de *roi* accolé au nom de *Dareh*, contemporain de Nabunaid, au pouvoir duquel était tombé et par lequel fut éloigné du pays Nabunaid. Ce dernier fut, en effet, livré à Cyrus et relégué par lui, d'après Bérose, en Carmanie.

Quant donc à prétendre que l'existence de Darius le Mède, identifié avec Gubaru des Annales, n'est pas suffisamment documentée pour pouvoir être considérée comme historique, nous croyons pouvoir dire que c'est là une assertion manifestement contraire aux faits, en présence de ce qui a été établi dans le précédent paragraphe et en présence des témoignages de Josèphe, de Bérose, et d'Abydène. En effet, combinés avec le contenu des Annales et le témoignage de Daniel, contemporain des évènements, ils disent clairement que Gubaru, le Gobryas des Grecs, généralissime de l'armée médo-perse, est un seul et même personnage avec le successeur immédiat de Belšaruçur, dernier roi chaldéen indigène. Créé d'abord par Cyrus *gouverneur* de Babylone, puis, après la chute définitive de la capitale de l'empire chaldéen, *roi* de Babylone, ce personnage échangea, en montant sur le trône, son nom *Gubaru* ou *Gobryas*, sous lequel il est désigné par les Annales et sous lequel il était connu chez les Grecs, contre celui de *Daryawesh.*

Il résulte de ce qui précède que les deux assertions suivantes de M. Joseph Halevy comme conclusion de son étude insérée dans le *Muséon*, (1) sont inadmissibles, à savoir 1° que Baltassar est le même que Nabonid, ou n'est pas, et 2° que Darius le Mède ne peut pas être le même personnage que Gobryas.

Dans cette même étude, M. Halevy affirme (2) que « la Chronique babylonienne dit formellement que Gobryas quitta

(1) Voir tome II, n° 2, page 260.
(2) *Ibidem*, page 259.

Babylone après l'entrée de Cyrus, et, comme il n'en est plus question dans les textes contemporains, on peut admettre avec une presque entière certitude, que, la guerre terminée, Gobryas retourna dans sa province de Guti, (Kurdistan) et qu'il continua de la gouverner jusqu'à l'avènement du faux Smerdis. » (1)

Or, on lit dans le texte des Annales de Nabunaid, donné par Hommel (2), qu'après l'entrée de Cyrus à Babel Gobryas se trouvait dans cette ville, dont Cyrus le fit *gouverneur*.

(A continuer). Fl. De Moor.

---

(1) *Ibidem*, page 258.
(2) *Ouv. cité*, page 786.

SOULALAT ES' SALATIN

(LA DESCENDANCE DES SULTANS)

OU

SADJARA MALAYOU

(L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE MALAIS)

PAR

LE FAKIR TOUN BEMBANG DE PATANI

TRADUIT PAR

Aristide MARRE,

Membre de l'Institut Royal Néerlandais et de la Société de Batavia.

IIème Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Il y avait dans la terre d'*Andalas* une ville nommée *Perlembang*, dont le roi s'appelait *Demang Lebar Daoun* et descendait de Râdja *Soulân*. La rivière portait le nom de *Mouâra Tâtang*. Cette ville de *Perlembang* est à présent *Palembang*. Vers la source du *Mouâra Tâtang*, il y a une rivière nommée *Malâyou*, et dans cette rivière s'élève une colline nommée *Sagantang Maha-Mérou*. Or deux femmes nommées, l'une *Ouân Ampou*, et l'autre *Ouân Malini*, cultivaient sur cette colline de *Sagantang* de vastes champs de *pâdi*. Le riz était excessivement abondant et tout près d'être mûr. Une nuit, *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* virent, de leur maison, comme un feu sur la colline de *Sagantang*. *Ouân Ampou* dit à *Ouân Malini* : « Quelle est cette lumière qui flambe là-bas ? En la regardant j'ai peur ! » *Ouân Malini* répondit : « Ne faisons pas de bruit ! C'est peut-être le bézoard du grand serpent

Naga ». *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* saisies d'effroi se turent, puis toutes deux s'endormirent. Dès que le jour eut paru, elles s'éveillèrent, puis se lavèrent le visage. *Ouân Malini* dit : « Allons voir ce qui flambait cette nuit ! » et toutes deux montèrent sur la colline de *Sagantang*. Elles virent alors que leur *pâdi* avait produit des épis d'or, des feuilles d'argent et des tiges formées d'un alliage de cuivre et d'or. *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* furent saisies d'étonnement en face d'un tel spectacle et elles dirent : « Voilà ce que nous avons vu cette nuit ! » Continuant de s'avancer sur la colline, elles virent que le sol était devenu de la couleur de l'or, et d'après ce que l'on raconte encore aujourd'hui, la terre de cette partie de la colline a toujours la même couleur d'or. *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* virent sur cette terre devenue or trois hommes jeunes et beaux ; l'un d'eux vêtu d'habits royaux était monté sur un bœuf blanc comme l'argent. Les deux autres se tenaient debout à ses côtés, l'un portant le glaive royal et l'autre la lance. *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* demeurèrent frappées d'étonnement, elles regardaient avec admiration la beauté de ces jeunes hommes, leur maintien et leurs vêtements magnifiques. Elles pensèrent dans leurs cœurs : « Ce sont peut-être bien ces trois jeunes hommes qui sont la cause que notre *pâdi* a produit des épis d'or et des feuilles d'argent, et que la terre de cette colline est devenue couleur d'or. »

Ouân Ampou et *Ouân Malini* demandèrent aux trois jeunes hommes : « Qui êtes-vous ? D'où venez-vous ? Êtes-vous fils de *Djinns* ou fils de *Péris* ? Car depuis le long temps que nous sommes ici, nous n'avons jamais vu un seul homme y venir, et c'est seulement aujourd'hui et pour la première fois que nous vous y voyons. »

Un des trois jeunes hommes répondit : « Ni par le nom, ni par la naissance nous ne descendons des *Djinns* ou des *Péris*, car nous sommes de race humaine. Nous tirons notre origine des descendants du roi Alexandre *Zoulkarnéïn*, nous sommes de la race du roi *Nousirouân*, roi de l'Orient et de l'Occident, et issus du roi *Salomon* (que la paix soit sur lui !) Moi, je me

nomme le Radja *Bitchitram Chah*, celui-ci se nomme *Nila Pahlâouan*, et celui-là *Karna Pandita*. Notre glaive s'appelle *Tchourok-Samandang-Kiyan* ; notre lance s'appelle *Lembouâr*, et voici un sceau dont le nom est *Kayou-Kempa* ; quand on envoie des lettres aux rois, c'est de ce sceau qu'on les marque. »

Ouân Ampou et *Ouân Malini* dirent : « Si vous êtes des descendants du roi Alexandre, pourquoi donc êtes-vous venus ici ? » Alors *Nila-Pahlâouan* leur raconta en détail l'histoire du mariage du roi Alexandre avec la fille de Râdja *Kidâ-Hindi*, et celle de la descente de Râdja *Sourân* dans la mer. — « Et quelle est, demandèrent-elles, la preuve de l'exactitude de votre récit ? » — « Cette couronne, répondit-il, en est la preuve, elle montre que nous sommes les descendants du roi Alexandre. O mères ! si vous n'avez pas confiance dans nos paroles, voilà pourtant un gage que nous en avons déposé ici : votre *pâdi* maintenant a des épis d'or, des feuilles d'argent et des tiges formées de cuivre et d'or, et la terre de cette colline est devenue couleur d'or. »

Ouân Ampou et *Ouân Malini* ajoutèrent foi aux paroles du jeune homme et furent remplies de joie. Elles s'en retournèrent dans leur maison emmenant avec elles ces fils de sang royal ; le prince était monté sur sa monture royale, le bœuf blanc. Elles firent la récolte de leur riz, et toutes deux devinrent ainsi fort riches. Elles donnèrent au prince le nom de *Sang Sapourba*.

Par la volonté de Dieu de Très-haut, le bœuf que montait le prince, vomit de l'écume, et de cette écume sortit un homme, nommé *Batha* qui avait un grand turban. *Batha* se tenant debout complimenta *Sang Sapourba*, et prononça son éloge en termes magnifiques, en lui donnant le titre de *Sang Sapourba Tarima-Bri-Tri-Bouâna*. C'est des descendants de ce *Batha* que tirent leur origine les hommes qui récitent les histoires des anciens temps.

Nila Pahlâouan et *Karna Pandita* furent mariés par *Batha* avec *Ouân Ampou* et *Ouân Malini*. Leurs descendants reçurent de *Sang Sapourba* le titre de *Ouang* pour les mâles, et de *Dara* pour les filles. De là l'origine des *Per-Ouang-an* et des *Per-Darā-an*.

Démang Lebar Dâoun ayant appris que *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* avaient trouvé un fils de roi qui était descendu de la demeure d'*Indra*, vint se présenter devant lui, apportant une grande variété d'offrandes magnifiques. *Sang Sapourba* le reçut avec de très grands honneurs et lui fit don d'un habillement. Quand la nouvelle se fut répandue dans tous les pays qu'un fils de roi, issu d'Alexandre *Zou'lkarnéin* était descendu sur la colline de *Sagantang Maha-Mérou*, alors tous les rois de tous les pays vinrent lui présenter leurs hommages avec leurs présents ; à chacun de ces rois qui étaient venus vers lui, il fit don d'un habillement. Ensuite de cela le prince voulut se marier et prit pour femmes toutes les filles de radja qui étaient jolies ; mais quand elles eurent couché une nuit avec lui, le prince vit au matin qu'elles étaient frappées de la lèpre, en punition de ce qu'il les avait touchées. Et c'est ainsi qu'il prit trente-neuf épouses et qu'il les quitta, parce que toutes étaient atteintes de la lèpre.

L'auteur de cette histoire rapporte que le pays de *Palembang* d'à présent était dans les temps anciens, un pays très grand, dont le roi se nommait *Demang Lebar Daoun*. Or ce roi de *Palembang* avait une fille d'une rare et incomparable beauté, qu'on appelait *Ouân Sandâri*. *Ouân Ampou* et *Ouân Malini* ayant appris à *Sang-Sapourba* que *Demang Lebar Daoun* avait une fille, *Sang-Sapourba* la fit demander en mariage. *Demang Lebar Daoun* dit : « Si Monseigneur prend pour femme la fille de son esclave *(pâtek)*, sans nul doute elle sera frappée de la lèpre ; cependant si Monseigneur veut me faire une promesse, je présenterai ma fille aux pieds de Sa Souveraine Majesté (*Yang di-per-touan*). » C'est *Demang Lebar Daoun* qui fut le premier à employer ces expressions de « *Yang di-per-touan* » et de *pâtek*. « Que veut mon père? » demanda *Sang-Sapourba*. *Demang Lebar Daoun* répondit : « Monseigneur, mes descendants sont prêts à devenir les esclaves de Votre Souveraine Majesté, mais il faut que les descendants de Monseigneur les traitent avec bonté. S'ils commettent des fautes, si grandes qu'elles soient, on ne leur fera subir aucun affront, on ne leur dira rien d'igno-

minieux ou d'outrageant, mais qu'ils soient punis de mort, s'ils sont gravement coupables, et si le veut ainsi la Loi. »

Sang-Sapourba dit : « Je consens à la demande de mon père, mais, moi aussi, j'attends de lui une promesse. » — « Quelle est-elle, Monseigneur? » reprit *Demang Lebar Daoun.* — « Il faut, dit *Sang-Sapourba*, que les descendants de mon père ne se révoltent jamais contre les miens, quand même ceux-ci tiendraient à leur égard une conduite méchante et tyrannique. » *Demang Lebar Daoun* répondit : « C'est bien, Monseigneur ! mais si les descendants de Monseigneur étaient les premiers à enfreindre cet engagement, mes descendants auraient la faculté de l'enfreindre à leur tour. » — « C'est bien, dit *Sang-Sapourba*, j'accepte cette convention. » Alors les princes firent le serment : « Quiconque enfreindra ce pacte, que Dieu renverse sens dessus dessous sa maison, le faîte en bas et les piliers en haut ! » — C'est pour cela que Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié a accordé à tous les rois malais la grâce de ne jamais infliger la honte à leurs sujets malais. De quelque nature et si graves que soient les fautes commises, jamais on n'attache les coupables avec des liens, ils ne sont jamais ni pendus, ni outragés par des paroles injurieuses. S'il y avait un roi malais qui infligeât la honte à un sujet malais, ce serait la marque de la ruine prochaine de son royaume. D'autre part Dieu le Très-Haut et digne d'être glorifié a fait aux Malais la grâce de ne jamais trahir leurs rois et de ne jamais détourner d'eux leurs visages, quand bien même leur conduite à leur égard serait méchante et tyrannique.

Après l'échange de ces promesses et de ces engagements mutuels, *Demang Lebar Daoun* présenta sa fille la princesse *Ouân Sandâri* à Sa Majesté *Sang-Sapourba*, et après cette présentation il fut reconduit dans son pays. *Sang-Sapourba* épousa *Ouân Sandâri* et passa la nuit avec la princesse. Le jour ayant paru, il vit qu'elle n'était point atteinte de la lèpre ; transporté de joie, il en fit donner connaissance à *Demang Lebar Daoun*. Celui-ci, arrivant en toute hâte, vit que sa fille était réellement en parfaite santé et en éprouva une joie

extrême. Il dit à *Sang-Sapourba* : « Il serait bon que Votre Majesté vînt visiter la demeure de son esclave. » Le Prince répondit : « C'est bien ! » Et lui et son épouse se mirent en route pour *Palembang*.

Demang Lebar Daoun fit les préparatifs du bain à donner à *Sang-Sapourba*. Il ordonna de construire une maison de bains magnifique à sept étages et à cinq toits en pointe. *Batha* en fut l'architecte. Quand elle fut achevée, *Demang Lebar Daoun* commença la célébration des fêtes qui se continuèrent sans interruption pendant quarante jours et quarante nuits, au milieu des festins et des divertissements auxquels prirent part les radjas, les ministres, les *sida-sida*, les officiers de la garde, les guerriers et le peuple. Les instruments de musique résonnèrent avec un bruit inimaginable. On immola quantité de buffles, de bœufs, de brebis. Le gratin du riz bouilli s'entassa semblable aux monticules formés par les fourmis blanches; l'eau en bouillonnant devint comme une mer dont les têtes de buffles et de bœufs figuraient les îles.

Lorsque les quarante jours et les quarante nuits furent complétés, on porta en grande cérémonie et au son de la musique l'eau du bain dans des vases d'or garnis de pierres précieuses. *Sang-Sapourba* et son épouse furent portés triomphalement et au son de la musique, sept fois autour de la maison de bain (*Pantcha-Persâda*) où ils furent baignés par *Batha*. Après le bain *Sang-Sapourba* changea de linge de corps et prit le vêtement nommé *Dirapāta-derimâni*, tandis que la princesse *Ouân Sandâri*, son épouse, prenait le vêtement *Bourou-dimâni*, et tous deux s'étant revêtus de l'habillement royal complet, s'assirent sur un sofa d'or placé sur le trône royal, et l'on battit le tambour et les timbales. Cette batterie terminée, alors tous les ministres et les officiers se prosternèrent aux pieds du prince. Ensuite on servit le riz et les deux époux en mangèrent. Après le repas, *Batha* posa les pendants (*peñtchâwa-pentchâra*) aux oreilles du prince et de la princesse. *Sang-Sapourba* devint ainsi roi de *Palembang*, et *Demang Lebar Daoun* descendit au rang de *Mangkoboumi* (grand vizir ou Premier Ministre).

Un jour, une grande masse d'écume flottante descendit la rivière de *Palembang*, et l'on vit au milieu de cette écume une jeune fille d'une rare beauté. On vint annoncer cette nouvelle à *Sang-Sapourba*. Le prince fit prendre cette enfant, lui donna le nom de princesse *Tondjong Bouwih*, l'adopta pour sa fille et l'aima d'une tendre affection.

Après un certain temps que *Sang-Sapourba* était marié avec *Ouan Sandâri*, il en eut quatre enfants, deux filles d'une grande beauté, la princesse *Sri Dèwi* et la princesse *Tchandra Dèwi*, et deux fils nommés l'un *Sang Meniâka*, et l'autre *Sang Nila Outama*. La nouvelle se répandit dans tous les pays du monde, que des descendants du roi Alexandre *Zoulkarnëin*, de race hindostane, étaient arrivés sur la colline de *Sagantang Maha-Mérou* et se trouvaient maintenant dans la ville de *Palembang*. En l'entendant, les rois furent saisis d'étonnement. Cette nouvelle étant parvenue en Chine, le roi de ce pays envoya, avec dix *pilou* un ambassadeur à *Sang-Sapourba*, à *Palembang*, pour demander au prince une de ses filles en mariage. Ces navires apportaient trois *bahara* d'or, un grand nombre d'objets de prix merveilleusement travaillés en Chine, cent hommes, cent femmes, et le fils d'un *Tchatrya* (mandarin militaire) de Chine. Le tout était envoyé par le roi de Chine en présent à *Sang-Sapourba*.

A son arrivée à *Palembang*, la lettre du roi de Chine fut reçue avec tous les honneurs royaux. Quand elle fut parvenue à la salle d'audience, l'interprète reçut ordre d'en donner lecture. Lorsque *Sang Sapourba* en eut appris la teneur, il en conféra avec ses ministres. — « Est-il bon, dit-il, que Nous donnions Notre enfant, ou devons-Nous ne pas le faire ? » Ses ministres répondirent : « Si Sa Majesté ne donne pas sa fille, ce sera peut-être la cause de la ruine du pays ; si Elle prend un gendre, nul n'est préférable au roi de Chine, car ce prince est un roi puissant et de haute extraction. Et dans le monde entier y a-t-il un pays plus grand que la Chine ? » Puisqu'il en est ainsi, reprit *Sang Sapourba*, il est bon que Nous donnions Notre fille, pour que les rois malais soient alliés avec les rois de Chine ».

Le Prince, après l'avoir convenablement parée, confia sa fille aînée à l'ambassadeur de Chine, et marquant de son sceau un papier, il le donna à l'ambassadeur en disant : « Ce sceau s'appelle *Tchap-kempa* ; à l'avenir, lorsque Nos descendants enverront des messages aux descendants du roi de Chine, si le sceau est tel que celui-ci, ces messages devront être acceptés, car ils viendront certainement des rois malais ; si non, ils devront être refusés. » Le ministre envoyé par le roi de Chine fut rempli de joie.

Le jeune *tchatrya* chinois, qui était fort beau, avait gagné l'affection de *Sang Sapourba*, et de son côté il ressentait beaucoup d'attachement pour Sa Majesté. Le Prince voulut qu'il demeurât à *Palembang*, afin de le marier avec la princesse *Tondjong Bouwih*. Alors l'ambassadeur du roi de Chine dit : « Permettez, Monseigneur, qu'un des navires soit laissé à la disposition de votre esclave ». — « C'est bien ! répondit *Sang Sapourba*. L'ambassadeur prit congé de Sa Majesté qui le gratifia d'un habillement complet, et il mit à la voile pour s'en retourner en son pays. Le roi de Chine fut rempli de joie d'avoir obtenu la princesse, fille du roi descendu de la colline de *Sagantang*. Il la reçut avec magnificence et distinction et l'épousa. Il eut de cette princesse des enfants et des petits enfants, et ce sont leurs descendants qui, de génération en génération, ont règné sur la Chine jusqu'à ce jour.

Il y avait un certain temps que *Sang Sapourba* résidait à *Palembang*, lorsqu'il conçut le dessein d'aller voir la mer et donna ordre de convoquer *Demang Lebar Daoun* et les Grands. Tous vinrent en sa présence. *Sang Sapourba* dit à *Demang Lebar Daoun* : « Quel est l'avis de mon père ? Nous voulons Nous récréer en allant voir la mer et chercher un lieu convenable pour y construire une ville. » *Demang Lebar Daoun* répondit : « C'est bien, Monseigneur ; si Votre Majesté part, son esclave la suivra, car l'esclave ne peut pas se séparer de son Seigneur ». — « S'il en est ainsi, dit *Sang Sapourba*, il est bon que mon père s'occupe des préparatifs ». — *Demang Lebar Daoun* salua, puis sortit pour rassembler les équipages

des *prahou*. Quand tout fut prêt, il laissa son frère cadet à *Palembang* et lui dit : « Restez, vous, pour garder ce pays. Quant à moi, je vais accompagner sa Majesté ; en quelque lieu qu'Elle aille, je la suivrai ». Son frère répondit : « C'est bien, j'observerai fidèlement toutes vos instructions ».

Suivant le récit de quelques histoires, le *tchatrya* chinois à qui la princesse *Tondjong Bouwih* avait été donnée pour épouse fut fait roi du pays de *Palembang*, du côté de l'intérieur des terres, par *Sang Sapourba* qui lui confia tous les Chinois demeurés à *Palembang*, et ce sont ses descendants qui ont règné sur *Palembang* jusqu'à ce jour. Quant au frère de *Demang Lebar Daoun*, il reçut en partage la partie du pays, en aval de la rivière, qui s'étend vers la côte. Cela fait, *Sang Sapourba* partit. Le prince montait un *lantchang* d'or avec les jeunes hommes attachés à sa personne, la reine un *lantchang* d'argent. *Demang Lebar Daoun*, les ministres, les gardes, les hérauts, les officiers avaient tous chacun leur prahou. Ces bâtiments de toutes sortes étaient en si grand nombre qu'il était impossible de les compter, leurs mâts ressemblaient à des arbres, leurs pavillons à des nuages s'avançant comme un cortège triomphal, et les parasols des radjas ressemblaient à une nuée qui se lève. Cet endroit même ressemblait à une mer par la multitude des prahous des gens qui suivaient le prince. Après être sortis de l'estuaire de *Palembang*, les navires cinglèrent vers le Sud, et au bout de six jours et de six nuits, ils arrivaient à *Tandjong Poura*. Le roi de *Tandjong Poura* sortit à la rencontre du prince et le reçut avec une grande magnificence. Entrés dans la ville, il le fit asseoir sur le trône royal et lui rendit tous les honneurs convenables.

La nouvelle étant parvenue à *Madjapahit* que le roi descendu de la colline de *Sagantang* était à *Tandjong Poura*, le Batâra (Empereur) de *Madjapahit* partit pour se rencontrer avec *Sang Sapourba*. Or, à cette époque, le Souverain de *Madjapahit* était un Souverain puissant et de très haute extraction ; suivant une histoire il descendait de *Poutra Samâra Ninngrât*. A son arrivée à *Tandjong Poura*, il fut accueilli avec les plus grands

honneurs par *Sang Sapourba* qui le prit pour gendre et le maria avec la princesse *Tchandra Déwi*, sœur cadette de la princesse qui était partie pour la Chine. Le mariage accompli, le Prince fit reconduire le Batâra à *Madjapahit*, et c'est de leurs enfants et petits-enfants que descendent les rois de *Madjapahit*.

Après quelque temps de séjour à *Tandjong Poura*. *Sang Sapourba* voulut en partir pour chercher un lieu convenable à la construction d'une ville. Mais auparavant il maria le prince son fils, nommé *Sang Meniâka*, avec la fille du roi de *Tandjong Poura*, il le fit roi dans cette ville et lui donna une couronne garnie de pierres précieuses et de rubis, d'un travail admirable.

Après cela *Sang Sapourba* partit avec toute sa suite. Après son départ de *Tandjong Poura*, il navigua pendant quelques jours et atteignit le détroit. *Sang Sapourba* dit : « Quelle est cette montagne ? » Le pilote répondit : « C'est la montagne de *Lingga* ! » Alors le *lantchang* du prince s'avança vers le détroit de *Sombou*. Bientôt on apporta cette nouvelle à *Bantan* : « Le roi de la colline de *Sagantang*, qui est de la race du roi Alexandre *Zou'lkarnëin* arrive, il est maintenant au détroit de *Sombou* ! »

Or à *Bantan* règnait alors une Princesse nommée *Permeisouri Iskandar Châh*, dont le mari était mort. Elle avait une fille d'une très grande beauté et sans égale dans ce temps là, nommée *Ouân Sri-Beni*. *Permeisouri Iskandar Châh* était une reine puissante, qui était allée au pays de *Siam*, et c'est elle qui, la première, fut proclamée au son des timbales, exemple qui a été suivi depuis par tous les rois des pays sous le vent. Aussitôt qu'elle eut appris la nouvelle, elle donna l'ordre à ses principaux ministres, nommés *Indra Boupâla* et *Ariya Boupâla* d'aller recevoir en grande pompe *Sang Sapourba* ; la flotte de *Bantan* comptait alors quatre cents navires. *Permeisouri Iskandar Châh* dit à *Indra Boupâla* et à *Ariya Boupâla* : « Si ce roi est vieux, dites-lui : Votre sœur cadette vous présente ses salutations respectueuses. S'il est jeune, dites : Votre sœur aînée vous salue. Si c'est un enfant, dites : Votre mère vous salue. »

Indra Boupâla et *Ariya Boupâla* partirent. Depuis *Tandjong-Rengas* jusqu'au détroit de *Sombou*, c'était une suite non interrompue de prahous allant à la rencontre de *Sang Sapourba*. Quand ils eurent accosté le prahou du Prince, *Indra Boupâla* et *Ariya Boupâla* dirent : « Monseigneur, Sa Majesté votre sœur aînée vous salue et vous envoie la bienvenue. » *Sang Sapourba* partit pour *Bantan*. Dès qu'il fut arrivé, il fit son entrée dans la ville. C'était l'intention de *Permeisouri Iskandar Châh* de prendre le prince pour époux, mais voyant qu'il était jeune, elle le prit pour frère, lui témoigna beaucoup d'affection et le combla d'honneurs. Elle prit pour gendre *Sang Nila Outama*, fils de *Sang Sapourba*, et après lui avoir donné en mariage la princesse sa fille, nommée *Ouân Sri Beni*, elle le fit proclamer au son des timbales comme prince héritier. Alors *Sang Sapourba* fit don à son fils *Sang Nila Outama* d'une couronne royale dont l'or disparaissait sous la multitude de pierres précieuses, de perles et de rubis dont elle était ornée. Il lui fit encore don d'un sceau royal absolument semblable au sien, et de la sorte au lieu d'un *Tchap-Kempa* unique jusque-là, il y en eut deux. Ensuite *Sang Sapourba* prit congé de *Permeisouri Iskandar Châh*, pour s'en aller chercher sur une grande terre un lieu propre à bâtir une ville, ne voulant pas demeurer à *Bantan* avec *Sang Nila Outama*, parce que l'île de *Bantan* était petite. *Demang Lebar Daoun* resta à *Bantan* auprès de *Sang Nila Outama*, à cause de son extrême affection pour ce prince, son petit-fils.

Sang-Sapourba partit de *Bantan* et navigua jour et nuit, il toucha à *Roukou*, et de *Roukou* à *Houdjong-tanah Bâlang*. Là, voyant l'embouchure d'une très grande rivière, il demanda au pilote : « Quel est le nom de cette rivière ? » Et le pilote répondit : « C'est l'estuaire de *Kouantan*, il est très peuplé. » Le prince reprit : « Allons, remontons jusqu'à la source de cette rivière. » Or l'on manquait absolument d'eau douce et il n'y avait aucun endroit où en prendre. *Sang-Sapourba* ordonna qu'on fît un cercle de rotins entrelacés de la dimension d'un grand bouclier, et qu'on le mît à la mer. Alors il descendit dans

un sampan et trempa ses pieds dans l'eau salée en dedans de ces rotins, et par la volonté de Dieu le Très-Haut, grâce à sa bénédiction en faveur du Prince descendant du Roi Alexandre *Zou'lkarnëïn*, l'eau salée devint de l'eau douce, et l'on en remplit tous les vases. C'est pourquoi l'eau douce a remplacé l'eau salée jusqu'à présent, vis-à-vis de *Mouâra Sâpat*. Ensuite *Sang-Sapourba* remonta la rivière jusqu'à *Kouantan*, et de là jusqu'à la source. Alors les *Menangkabau* furent dans l'admiration en voyant la beauté du prince et la couronne étincelante qu'il portait. Ils demandèrent aux gens de sa suite : « Qui êtes-vous ? Quel est ce roi ? De quelle race est-il ? Comme son habillement est magnifique ! » Ceux-ci répondirent : « Notre roi se nomme *Sang-Sapourba*, il est de la race du roi *Alexandre Zou'lkarnëïn* et il est descendu sur la colline de *Sagantang Maha-Mérou*, » puis ils racontèrent en détail toutes les circonstances relatives au Prince. Après que ce récit eût été entendu des *Menangkabau*, les Grands tinrent conseil entr'eux et dirent : « S'il en est ainsi, il est bon que nous fassions de lui notre roi, puisque nous n'en avons point. » Les plus anciens parmi les Grands répliquèrent : « Il faut auparavant éprouver ce Prince ; s'il peut tuer le serpent *Sakti-Mouna* qui détruit nos récoltes, c'est lui qui sera notre Souverain. » Les Grands du *Menangkabau* vinrent se présenter devant le Prince et s'exprimèrent ainsi : « Nous sommes très heureux de l'arrivée de Votre Majesté ; dans notre pays il y a un serpent gigantesque. Quand notre riz approche de sa maturité et que nous nous apprêtons tous à le moissonner, ce serpent vient et détruit nos récoltes. Si Monseigneur daignait nous accorder cette grâce, il le tuerait, car nous tous, nous ne pouvons en venir à bout. Nous avons eu beau le frapper du tranchant et de la pointe, nous ne l'avons ni tué ni même blessé ». *Sang Sapourba* leur dit : « Indiquez-moi l'endroit où se trouve ce serpent ». Or, parmi les officiers du Prince, il y en avait un, nommé *Permaskou-Mambang* ; ce fut à lui que le Prince commanda de tuer le serpent, et fit l'honneur de confier le glaive *Tchourok-Samandang-Kiyan*. *Permaskou-Mambang* se mit en route ; quand il fut arrivé à l'endroit où se tenait le

serpent, celui-ci flairant l'odeur de l'homme désentortilla ses anneaux. Mais *Permaskou-Mambang* l'avait aperçu quand il était encore enroulé et semblable à un de ces gros monticules formés par les fourmis blanches. Le serpent voyant l'homme s'avancer vers lui, se mit lui-même en mouvement, mais au même instant *Permaskou-Mambang* le frappa de son glaive, le coupa en trois tronçons et le tua. L'officier revint auprès de *Sang-Sapourba* et lui rendit le glaive, en annonçant que le serpent était mort. Le Prince rempli de joie complimenta *Permaskou-Mambang* et lui fit don d'un habillement pareil à celui que portent les fils des rois. Mais *Tchourok-Samandang-Kiyan* avait cent quatre-vingt dix brèches.

Les gens de *Kouântan* firent *Sang Sapourba* roi. Il s'établit solidement dans le pays et devint roi du *Menangkabau*. C'est des descendants de ce Prince que tirent leur origine les rois de *Pagar-rouyong*, qui de génération en génération ont régné jusqu'à présent. *Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est le recours et le refuge !*

IIème Récit.

L'auteur de l'histoire raconte ce qui suit : *Sang Nila Outama* était resté à *Bantan* et avait été marié à *Ouân-Sri-Beni*, fille du roi de *Bantan*. Les deux époux avaient la plus grande tendresse l'un pour l'autre. A quelque temps de là, un jour *Sang Nila Outama* voulut aller se divertir en nombreuse compagnie à *Tandjong Bemban*, et emmener la princesse avec lui. Il alla demander l'assentiment de *Permeisouri Iskandar Châh*, la mère de la princesse. « Pourquoi, dit-elle, notre fils veut-il aller s'amuser là bas ? N'y a-t-il donc pas ici, dans les parcs, des cerfs et des *pelandok ?* N'y a-t-il pas des gazelles et des porcs-épics en cages ? N'y a-t-il pas toute sorte de poissons et de coquillages dans les étangs ? Toute espèce de fruits et de fleurs dans les jardins ? Pourquoi donc notre fils veut-il aller s'amuser loin d'ici ? » — « Les ruisseaux de *Bantan*, répondit le Prince, n'ont plus pour moi un seul endroit où je puisse

m'amuser, tandis que *Tandjong Bemban*, d'après ce qu'on en raconte, est un lieu charmant. Voilà pourquoi je voudrais y aller. Si je n'obtiens pas la permission d'aller me divertir à *Tandjong Bemban*, assis, je mourrai ; debout, je mourrai ; d'une façon ou d'une autre certainement je mourrai ! » *Permeisouri Iskandar Châh* tout d'abord refusa son consentement, mais le prince insistant de nouveau pour avoir la permission de partir, elle dit : « Plutôt que d'être la cause de la mort de Notre fils, j'aime mieux qu'il parte ! » En conséquence elle donna ordre à *Indra-Boupâla* et à *Ariya-Boupâla* de faire les préparatifs. Quand tout fut prêt, *Sang Nila Outama* partit enfin avec la princesse. Des *lantchang* furent amenés à la rame, et le prince monta de son canot royal sur un *lantchâran* à trois mâts, qui avait à la poupe un lit de repos dans une alcove à rideaux et une salle de bains. Toute une flotte de prahous en nombre incalculable l'accompagnait.

Arrivé à *Tandjong Bemban*, le prince descendit sur la plage pour se divertir. La princesse descendit aussi avec les femmes des Grands et des *orangkaya*, pour s'amuser à ramasser des coquillages sur le sable. Elle s'assit sous un pandane, entourée des femmes des *orangkaya* et prenant grand plaisir à regarder ses suivantes qui s'amusaient joyeusement, chacune à sa fantaisie. Il y en avait qui ramassaient des coquillages univalves, d'autres des moules ; les unes prenaient des crabes, d'autres des *lokan ;* celles-ci cueillaient des feuilles et des herbes pour salades, celles-là des éponges, d'autres encore des algues marines, toutes se livrant à la joie la plus vive. Il y en avait aussi qui cueillaient des fleurs et en faisaient des ornements pour leur chevelure, chacune à sa manière et selon son goût. D'autres enfin couraient, se poursuivaient, se poussaient, culbutaient et tombaient à la renverse au milieu des éclats de joie.

Sang Nila Outama avec ses ministres, ses officiers et ses serviteurs était parti pour la chasse. Il trouva du gibier en abondance. Un cerf étant venu à passer devant le prince, celui-ci lança sa pique et l'atteignit à la croupe. Mais le cerf s'enfuit, et le prince s'élançant à sa poursuite, l'atteignit une

seconde fois de sa pique, la lui plongea dans le flanc et le tua. *Sang Nila Outama* était arrivé à une roche très élevée, il monta sur cette roche, et de là regardant de l'autre côté du détroit, il vit une plage dont le sable était très blanc, comme de la toile qu'on aurait étendue. Le prince demanda à *Indra Boupâla* : « Cette plage que nous voyons, quelle terre est-ce ? » *Indra Boupâla* répondit : « C'est la pointe d'une grande terre nommée *Temâsak* ». *Sang Nila Outama* dit : « Partons ! Allons jusque là ! » *Indra Boupâla* répondit : Je suis aux ordres de Monseigneur ». Alors *Sang Nila Outama* monta sur son prahou et commença la traversée. Comme il arrivait au milieu de la mer, une tempête s'abattit sur son navire qui fit eau ; malgré tous les efforts on ne put épuiser l'eau de la cale. Alors le capitaine ordonna qu'on allégeât le bâtiment en jetant une masse d'effets à la mer, mais cela ne servit de rien, à cause de ceux qui restaient encore. Le navire se rapprocha de la baie de Balang, mais l'eau montait toujours de plus en plus. Alors on jeta à la mer tout ce qui était resté, à l'exception de la couronne qui, seule, fut gardée, mais le bâtiment ne flotta pas encore. Le capitaine dit à *Sang Nila Outama* : « Monseigneur, dans mon opinion, c'est la couronne qui est certainement la cause que ce prahou ne remonte pas à flot, car tous les effets dont il était chargé n'y sont plus. Si l'on ne jette pas cette couronne à la mer, le prahou ne se relèvera point, et tous vos serviteurs ne pourront absolument rien pour le secourir ». *Sang Nila Outama* dit : « Puisqu'il en est ainsi, jetez donc la couronne ! » On la jeta à la mer et la tempête se calma, le prahou se releva et on le dirigea à la rame vers la côte. Quand il fut parvenu au rivage, on l'y amarra. *Sang Nila Outama* descendit sur la plage avec ses gens s'amusant à prendre des coquillages, puis il s'avança vers l'intérieur des terres dans la plaine du *Kouâla de Temâsak*. Là, ils aperçurent un animal aux mouvements rapides, dont le corps était de couleur fauve, la tête noire et le poitrail blanc ; ses formes dénotaient une très grande force et beaucoup d'agilité. Sa taille était un peu plus grande que celle d'un vieux et gros bouc. A la vue de cette multitude d'hommes, il

gagna l'intérieur et disparut. *Sang Nila Outama* demanda aux gens de sa suite : « Quel est cet animal ? » Personne ne le sachant, *Demang Lebar Daoun* répondit : « Monseigneur, d'après ce que j'ai entendu dire autrefois, cet animal a les caractères distinctifs du lion ; cet endroit est bon, puisqu'il s'y trouve un animal de cette force ! » *Sang Nila Outama* dit à *Indra Boupâla* : « Partez ! retournez dire à notre mère que nous ne reviendrons plus. Si elle a de l'affection pour nous, qu'elle nous donne des hommes, des éléphants et des chevaux ! Nous voulons bâtir une ville dans ce pays de *Temâsak* ». *Indra Boupâla* partit. Dès qu'il fut arrivé à *Bantan*, il se présenta devant *Permeisouri Iskandar Châh* et lui rapporta les paroles de *Sang Nila Outama*. La Reine dit : « C'est bien ! Nous ne refuserons rien à notre fils de tout ce qu'il demande », et elle envoya au Prince des hommes, des éléphants et des chevaux en nombre incalculable. *Sang Nila Outama* bâtit donc une ville à *Temâsak* et lui donna le nom de *Singapoura* (ville du lion). Le prince y fut proclamé au son du tambour, *Batha* lut la proclamation et conféra le titre de *Sri-Tri-Bouâna* à *Sang Nila Outâma*.

Après avoir règné quelque temps à *Singapoura*, *Sri-Tri-Bouâna* eut deux fils, beaux l'un et l'autre. L'aîné fut nommé *Radja Ketchil Besàr*, et le cadet *Radja Kétchil Mouda*. *Permeisouri Iskandar Châh* et *Demang Lebar Daoun* étant morts, le fils de ce dernier fut fait roi de Bantan par *Sri-Tri-Bouâna*, et reçut le titre de *Toun Talâni*. Ce titre de *Talâni* de *Bantan* a passé à ses descendants, et quand ils prennent le riz et le bétel dans le baleirong ils sont servis par des gens qui tous portent le *tetampan*.

La ville de Singapoura devint grande, les marchands étrangers y affluèrent de toutes parts et son port fut très fréquenté. *Dieu sait parfaitement ! C'est en Lui qu'est le recours et le refuge !*

IVe Récit.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte qu'au pays de *Kling*, à *Bidji-Nagâra*, il y avait un roi nommé *Adi Ouarnama Radja Moudelyar*, qui tirait son origine des descendants de *Radja Sourân*. Il avait un fils nommé *Djambouka Rama Moudelyar*. A la mort de son père, le prince *Djambouka Rama Moudelyar* lui succéda sur le trône. Il eut une fille nommée la princesse *Nila Pantchâdi* qui était extrêmement belle. La renommée de la beauté de la princesse se répandit dans tous les pays et des dizaines de râdjas vinrent la demander en mariage ; mais ils ne furent point agréés par le roi *Djambouka Rama Moudelyar*. « Ce n'est pas à un roi de ma race, dit-il, qu'il est permis d'écouter les propositions de cette foule de râdjas ; toute alliance de ce genre serait mal assortie. »

Le bruit de la beauté de la princesse *Nila Pantchâdi*, fille du roi du pays de *Kling*, étant parvenu à *Singapoura*, *Sri-Tri-Bouana* ordonna à *Maha Indra Boupâla* de partir en ambassade au pays de *Kling*, et de demander la princesse *Nila Pantchâdi* pour épouse de son fils le prince *Radja Kétchil Besar*. *Maha Indra Boupâla* et *Maha Indra Bidjâya* mirent à la voile pour le pays de *Kling*, avec une escorte de plusieurs navires. Lorsqu'ils furent arrivés à *Bidji-Nagârâ*, le roi *Djambouka Rama Moudelyar* ordonna qu'on allât recevoir la lettre qui accompagnait les présents avec tous les honneurs et le cérémonial réservés aux grands rois, et qu'on la portât en grande pompe autour de la ville. Lorsqu'elle fut arrivée jusqu'au prince, celui-ci ordonna à l'interprète d'en donner lecture. Après en avoir entendu la teneur, il fut très content et dit à *Maha Indra Boupâla* et à *Maha Indra Bidjâya* : « Nous avons pour agréable le désir de Notre frère, mais qu'il ne prenne pas la peine d'envoyer ici le prince son fils, et Nous permette de lui faire conduire Notre fille à *Singapoura !* » *Maha Indra Boupala* et *Maha Indra Bidjâya* demandèrent alors congé pour s'en retourner. Le roi *Djambouka Rama Moudelyar* leur donna une lettre et des présents pour le roi de *Singapoura*. Ils partirent du pays de

Kling et après avoir navigué quelque temps, il arrivèrent à *Singapoura. Sri Tri Bouâna* ordonna que la lettre fût portée en grande pompe, suivant le cérémonial usité pour les grands rois. Quand elle fut parvenue au *baleirong*, le *bantara* la reçut, et elle fut alors présentée par lui à *Sri-Tri-Bouâna*. Le prince commanda qu'on en fît lecture. Quand il eut entendu la teneur de cette lettre, il en éprouva une grande joie. *Maha Indra Boupâla* rapporta les paroles qu'avait dites le roi *Djambouka Rama Moudelyar*, et en les entendant, la joie de *Sri Tri Bouâna* redoubla.

Lorsque la mousson nouvelle fut arrivée, le roi *Djambouka Rama Moudelyar* fit équiper un navire, et dès qu'il fut prêt, il ordonna à son panglima *Nînâ Marikâra Ampâma*, avec quarante de ses *houloubalang*, d'emmener la princesse *Nila Pantchâdi*, sa fille. Celle-ci s'embarqua avec cinq cents suivantes, et les *houloubalang* mirent à la voile, accompagnant la princesse avec une escorte de prahous, de *soumbouks* et de *batils*. Quand elle fut arrivée, *Sri Tri Bouâna* alla à sa rencontre jusqu'à *Tandjong Berouâs*, l'accueillit avec mille marques de grandeur et de magnificence et la conduisit dans la ville de *Singapoura*. Il commença les cérémonies pour le mariage du prince son fils avec la princesse fille du roi du pays de *Kling*, et pendant trois mois les fêtes ne discontinuèrent pas. Lorsque le moment favorable fut arrivé, *Radja Ketchil Besar* et la princesse *Nila Pantchâdi* furent mariés par *Batha. Radja Kétchil Mouda*, fut marié dans le même temps avec la petite-fille de *Demang Lebar Daoun*. Les noces étant terminées, *Nînâ Marikâra Ampâma*, avec les houloubalang de *Kling*, vint prendre congé pour s'en retourner. *Sri Tri Bouâna* fit don d'un habillement à chacun des houloubalang de *Kling* ; l'on porta en grande pompe au prahou une lettre et des présents, et l'ambassadeur retourna au pays de *Kling*.

Après que le temps eut amené le cours naturel des vicissitudes de ce monde, *Sri Tri Bouâna* mourut et fut enterré sur la colline de *Singapoura*. Son fils aîné, celui qui portait le nom de *Radja Kétchil Besar* lui succéda sur le trône et reçut le titre de

Padouka Sri-Pekrâma-Ouira. Radja Ketchil Mouda, le frère cadet du roi, fut fait par lui *Bandahara* et titré *Toun Perapâtih Permouka Berdjâjar*. C'est lui qui, le premier, fut créé *Bandahara*. Quand *Padouka Sri-Pekrâma-Ouira* ne sortait pas, c'était *Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar* qui donnait audience dans le *baley* à sa place. *Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar* siégeait ainsi au *baley* ; il ne descendait point à l'arrivée des princes du sang royal, mais quand c'était le fils du roi, l'héritier présomptif du trône, alors il descendait. Si le *Bandahara* venait se présenter à l'audience du roi, sa place était tendue de tapis. Quand le roi était rentré au palais, alors le *bandahara* s'en retournait, et tous les *orang-besàr* et les *orang-kâya*, lui faisant escorte allaient le reconduire jusque dans sa maison.

Demang Lebar Daoun avait laissé un petit-fils ; *Padouka Sri Pekrâma Ouira* le fit *Perdana-Mantri*, et lui donna le titre de *Toun Perapâtih Permouka Segâlar*. Sa place était vis-à-vis du *Bandahara*, mais celui-ci était admis le premier à présenter ses hommages à Sa Majesté. Au dessous du *Bandahara* était assis le *Penghoulou bandahari*, titré : *Toun-Djâna-Bouka-Dinding*. Au dessous de lui, le *Houloubalang besar*, supérieur à tous les autres *houloubalang* et titré *Toun Tempourong-Kameratak* ; venaient ensuite les *paramantri*, les *orang-kaya* et les *tchatriya*, les *sida-sida*, les *bantara*, les *houloubalang*, chacun suivant son rang. Telle était la coutume dans les temps anciens.

Padouka Sri Pekrâma Ouira et sa femme la princesse *Nila Pantchâdi* vécurent longtemps, ils s'aimèrent tendrement et eurent un fils, que l'on appelait *Radja-Mouda*. La ville de *Singapoura* devint grande et célèbre dans tous les pays du monde entier. « *Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est le recours et le refuge !* »

Vème Récit.

L'auteur de l'histoire dit : Il a été fait mention du *Batara de Madjapahit.* Ce prince eut de la fille du roi de la colline de *Sagantang* deux fils : l'aîné, nommé *Radén Inou-Marta-Ouangsa* fut fait par lui râdja à *Madjapahit,* le cadet nommé *Radén Amas Pamari* fut fait aussi radja à *Madjapahit,* car c'était un grand pays. Quand le *Batara* fut mort, le prince son fils aîné lui succéda. En ce temps là le royaume de *Madjapahit* était considérable, la terre de *Java* tout entière en dépendait et les râdjas de *Nousa Tamara* étaient en partie ses tributaires.

Le *Batara* de *Madjapahit,* ayant appris que *Singapoura* était une grande ville dont le roi ne lui rendait point hommage, et que ce roi était son cousin, envoya un ambassadeur à *Singapoura.* Son présent consistait en un copeau long de sept brasses, travaillé sans aucune brisure, mince comme du papier et roulé sur lui-même comme un pendant d'oreille. L'ambassadeur du *Batara* de *Madjapahit* mit à la voile pour *Singapoura.* Après quelque temps de navigation il arriva à la ville. *Padouka Sri Pekrâma Ouira* donna ordre qu'on le reçût. L'ambassadeur de *Madjapahit* descendit à terre. Admis à l'audience de *Padouka Sri Pekrâma Ouira,* il lui fit hommage de la lettre et du présent. Le *Khâtib* reçut ordre d'en donner lecture. Elle était ainsi conçue : « Que mon jeune frère juge de l'habileté des ouvriers de *Java* et dise s'il y en a de comparables à *Singapoura !* » Le prince ayant fait ouvrir, vit le copeau semblable à un pendant d'oreille. Il sourit, comprenant bien le sens de la pensée du *Batara,* et dit : « Aux yeux du *Batara* de *Madjapahit,* nous ne sommes donc pas un homme, qu'il nous fait don de ce pendant d'oreille ? » — Nullement, répondit l'ambassadeur, Sa Majesté votre frère aîné, demande simplement ceci : Y a-t-il parmi les sujets de Votre Majesté des ouvriers capables de faire un rouleau comme celui-là ? »

Padouka Sri Pekrama Ouira, après avoir entendu ces paroles de l'ambassadeur dit : « Nous avons ici des ouvriers bien plus

habiles. » Il manda un ouvrier nommé *Pâouang Bintan*. Dès qu'il fut arrivé, le prince fit prendre un jeune garçon et ordonna à l'ouvrier de lui raser les cheveux avec sa doloire, en présence de l'ambassadeur de *Java*. Malgré la pétulance de l'enfant, et bien qu'il pleurât et remuât sans cesse la tête, *Pâouang Bintan* termina l'opération en un instant et si bien que la tête de l'enfant semblait avoir été rasée à l'aide d'un rasoir. A cette vue l'ambassadeur de *Java* fut frappé d'étonnement. *Padouka Sri Pekrama Ouirâ* lui dit : « Vous avez vu l'habileté de notre homme par la manière dont il a rasé la tête de l'enfant, imaginez maintenant quelle difficulté il y aurait pour lui à raboter un copeau comme celui-là. Emportez cette doloire à *Madjapahit*, et présentez-la à notre frère. » L'ambassadeur de *Java* demanda congé pour s'en retourner ; sa jonque mit à la voile et partit de *Singapour*.

Après quelques jours de traversée, l'ambassadeur arriva à *Madjapahit* et descendit à terre. Il se présenta devant le *Batara* pour lui remettre la lettre et le présent du roi de *Singapoura*, et après avoir raconté toutes les circonstances du rabotage de la tête du jeune garçon, il rapporta les paroles mêmes du roi de *Singapour*. Le *Batara* de *Madjapahit*, en entendant le rapport de l'ambassadeur, fut saisi d'une violente colère et dit : « Ce que veut nous faire entendre par là le roi de *Singapoura*, c'est que notre tête sera rabotée comme celle de l'enfant, si nous allons là bas ! » Il ordonna à ses *houloubalang* d'équiper des navires et d'aller attaquer *Singapoura*. La flotte comptait cent jonques et en outre un nombre incalculable de *mélangbang*, de *keloulous*, de *djongkang*, de *tcheroutchah* et de *tongkang*. Le *Houloubalang besar* nommé *Demang Ouirâdja*, ayant été désigné par le *Batara* de *Madjapahit* comme *panglima*, mit à la voile, et quelque temps après il arrivait.

Les troupes de *Java* débarquèrent et un combat furieux s'engagea aussitôt contre les troupes de *Singapoura*. Le choc retentissant des armes, les cris perçants, les clameurs formidables des *houloubalang* et des soldats produisaient un bruit sans pareil. Des deux côtés un grand nombre d'hommes furent

tués et beaucoup de sang fut versé sur la terre. Le soir étant venu, les Javanais se retirèrent et remontèrent sur leurs *prahou*. Mais le récit de la guerre entre *Singapoura* et *Java* serait extrêmement long ; si on le donnait tout entier, il serait fastidieux à entendre. C'est pourquoi nous l'abrégeons en disant que *Singapoura* ne fut pas vaincue, et que les Javanais s'en retournèrent à *Madjapahit*.

Dans la suite *Padouka Sri Pekrâma Ouirâ* maria son fils, le prince *Radja Mouda*, avec la fille de *Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar*, et tous deux s'aimèrent de la plus tendre affection. Quelque temps après, selon le cours naturel des vicissitudes de ce monde, *Padouka Sri Pekrama Ouirâ* mourut. Son fils le prince *Radja Mouda* lui succéda. A son avènement, il prit le titre de *Sri-Rana-Ouîrâ-Krama*. Le bandahara *Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar* étant venu à mourir, son fils fut fait à son tour bandahara, sous le nom de *Toun Perupâtih Toulous*.

(A continuer.) A. Marre.

LA KABBALE

(Suite.)

V.

On lit en S[t] Matthieu (15, 29) : Jésus s'en vint près de la mer du Galil, IM = 50 = N, poisson + GLIL 73 = 123 = ONG, délices, qui + fils, BN 52 = 175 = SPE, Sôfêh, le calculateur des prophéties, l'Initié. Le Iam Galil = encore BN 52 + IFNE 71 = 123, le fils de Ionah, le pêcheur, qui y navigue et qui y pêche les âmes ; or 123 + 1 = 124 ODN, Eden, volupté. Mais, pour le mauvais pêcheur, 123 = NGO, plaie, et surtout lèpre ; d'où Simon le Lépreux et surtout Iudah ben Simon de Karioth. Jésus gravit la Montagne (d'où nous l'avons déjà entendu instruire la foule) ERR 405 qui + 1 = 406 TF, le Tau, signe du Salut. En outre, mont (ER = 205 = GBR, puissant, fort) et il s'y assit : (IɯB = 312 = ɯBI, captivité à vaincre). Et une grande foule l'entoura, ayant avec elle des muets (ALM = 71), des aveugles OFR = 276, des boiteux PSH = 148, des débilités, (HLɯ = 338 D = 833 qui + 50, le Poisson + 1 = A, c.-à-d. AKL 51, manger + l'article E 5 = 888, le Médecin sauveur), et beaucoup d'autres malades, et ils les mirent aux pieds de Jésus, et il les guérit (RPA = 281 = PAR, cidaris = APR, cendre, d'où RPA-AL = 281 + 31 = 312 = IɯB, s'asseoir, trôner en Médecin puissant, qui délivre les captifs (de la cité, OIR = 280 + 11 = RPA(EL), l'ange médecin de Tobiah, Raphaël) du mal physique, moral et intellectuel. Pour obtenir la guérison de Miriam

sa sœur, Moschéh emploie cette formule : *El nâ, rephâ nâ lâh*, c.-à-d. AL 31 + NA 51 = 82 + RPA 281 + NA 51 + LE 35 = 449 = T, le Tau, la croix + ALHI 49, le Dieu vivant ; pour un homme LE 35 deviendrait LF 36 = 450 = T, la croix + Noun, le Poisson sauveur. RPA = 281 = IRAE 216 + ADNI 65, indique la nature même du remède, la crainte d'Adonaï, commencement de la Sagesse (Job, 28, 28). Et la foule fut dans l'admiration, en voyant les muets parler (ALM 71 + 206 DBR = 277 = ZRO, semence) ; les boiteux, marcher (PσH = 148 + ELK 55 = 203 = GR, le prosélyte ou 148 + ILK 60 = 208 = HR, libre) ; les aveugles voir : (OFR 276 + RAE 206 = 482 = T 400 + LBN 82, le Tau blanc) ; et ils glorifiaient l'Elohim d'Israël. — Jésus appela ses disciples et leur dit : « J'ai pitié de la foule; voilà 3 jours qu'ils restent avec moi (IFM 56 × 3 = 168 toute une période), et ils n'ont rien à manger ; je ne veux pas les renvoyer à jeun, de peur qu'ils ne défaillent en chemin. — Les Disciples : Où trouver assez de Pains au Désert, pour rassasier une si grande foule ? — Jésus : Combien avez vous de Pains ? — Sept, et quelques petits Poissons. (LHM = 77 + 1 × 7 DG = GD, foule = 546, MTFQ, doux, suave = BUIR 502 + DM 44, c.-à-d. chair et sang ; poissons DGIM = 7 × 8 = 56 + 1 = 57 ZN, aliment, qui + 1 = 58, NH, consolation = HN, grace). » Et il ordonna à la foule de se coucher par terre. Il prit les sept Pains et les Poissons, rendit grâces, les rompit et les donna à ses disciples, et ceux-ci au peuple. Tous mangèrent et furent rassasiés. Et l'on emporta le reste des fragments, 7 paniers pleins (DFD 14 × 7 = 98 = HS trait, foudre). Et ceux qui avaient mangé étaient au nombre de 4000 (= 10 × T 400, les 22 lettres symboliques du triple septénaire dévorées, comprises) sans compter les petits enfants et les femmes. Jésus renvoya la foule, monta sur une barque avec ses disciples, et s'en vint aux frontières de Maguedan (1 + 97 = HS), c.-à-d. de Dalmanoutha = 531, qui + 1 = 532, le nombre pascal de Jéschou développé.

Alors les Pharisiens et les disciples de Ṣadoq vinrent à Jésus pour le tenter ; ils lui demandèrent de leur montrer un signe

aux cieux. « Cette génération demande un signe (AFT = 407 = TF 406 + 1) ; il ne lui sera donné que le signe de Iônâh le Nabi (IFNE, 65, l'envoyé d'ADNI, 65, qui + 5, l'article = 70, SFD, le mystère). Iônâh fut dans le ventre du Poisson 3 jours et 3 nuits ; ainsi le Fils de l'homme sera au sein de la terre 3 jours (IFM 56 × 3 = 168, bonne période complète) et 3 nuits. » (LIL 70 × 7 = 490, male période complète, d'où surgit la vie, car 49 = Dieu vivant ; mais LIL × 3 = 210 DFR, génération. Or ventre, BΘN 61 + DG 7 = 68 = HIIM, vie ; Entrailles MOIM, Méáyim 160 + DG 7 = 167, qui + 1 = 168 = 7 × 24 = 14 × 12. En outre, IFNE 71 + B 2 + BΘN 61 + DG 7 = 141 AQM, je me lève du tombeau, je ressuscite, et avec l'article E 5 = 146, QFM, se lever, surgir, sens caché de Ionah dans le ventre du poisson. Si nous remplaçons DG = 7, par NFN = 106, nous avons : 71 + 2 + 61 + 106 = 240, RM, élevé, même sens ; mais avec l'article ENFN = 111, le Poisson Aleph, primordial, on obtient RME, lieu d'élévation, et, dans le mauvais sens, tromper ; ver du tombeau. Or 61 + 50 = 111 ALP = KIPA, le chef des pêcheurs, = ENFN, le poisson. — Jésus remonta sur la barque symbolique et retraversa le lac. Et ses disciples avaient oublié de prendre des pains (LHMIM = 128 = PHM, charbon) ; ils n'en avaient qu'un sur la barque (ANIE 66 + LHM 78 = 144 QDM, l'orient, le principe, qui est le pain du navire, de l'évolution). Jésus leur dit : « Voyez et gardez-vous bien du ferment (HMS = 138 = SMH, germe ; HFMS = 144 = HMFS ; HMIS = 148 = QMH, farine = PσH, Pascha) des Pharisiens et des disciples de Sadoq. » Ils pensaient en eux-mêmes : Il parle ainsi, parce que nous n'avons pas pris des pains. Jésus, qui le savait, leur dit : « Pourquoi pensez-vous en vous-mêmes, hommes de peu de foi : C'est parce que nous n'avons pas pris des pains. Ne comprenez-vous pas encore ? Avez-vous des oreilles pour ne point entendre, et des yeux pour ne point voir ? Ne vous souvenez-vous plus des 5 pains (= 390 = cieux) pour les 5000 hommes (1 pain × 1000 = ALP développé), ni du nombre de paniers que vous avez remportés ? (12 × 14 = 168

= 7 × 24), ni des 7 pains (= 546 = chair-sang), pour les 4000 hommes, ni combien de paniers vous avez remportés (7 paniers = 60 × 7 = 420, car 60 = ΘNA, panier, ou 14 × 7 = 98 = ṢH, sec, asoifé = HṢ, trait, foudre pour les indignes profanes). Pourquoi ne comprenez-vous pas que ce n'est pas du pain (matériel) que je vous dis : Gardez-vous du ferment des Pharisiens et des disciples de Ṣadoq ? » Alors ils comprirent qu'il n'avait pas dit de se garder du ferment des pains (matériels) (HMṢ 138 + LHM 78 = 216 = ARIE, lion = IRAE, crainte, qui × 2 = TBL, le monde à faire fermenter), mais de la doctrine (fausse, humaine, profane) des Pharisiens et des Sadducéens (LMD 74 = DO, science, sagesse vraie, qui × 12 Apôtres montre 888 = Jésus). Nous avons donc raison de prendre tous ces récits comme des Meschalim ou symboles en action.

Ils arrivent à Beth Saïda (= 402 + 104 = 506 = ɯFR, taureau, et, dans le mauvais sens RFɯ, tête de pavot, poison). On amène à Jésus un aveugle (Iwwêr, OFR = 276 = RFO, malice, méchanceté, symbole de l'aveuglement des profanes, OFR, la peau ou membrane qui intercepte la lumière de l'intelligence, 'Or, au lieu de Or, AFR = 207 = RZ le Secret royal) et on le prie de le toucher (NGO = 123, ici dans le bon sens). Il prend l'aveugle par la main, le conduit hors du bourg, lui impose les mains (σMK = 120 + ID (14 × 2 =) 28 KH, force, vertu = 148 = QMH = PσH = 21 × 7 + 1), lui crache (RQQ = 400 = T et saliver RFR = 406 = TF) sur les yeux, et lui demande s'il voit : « Je vois les hommes comme des arbres qui marchent » c.-à-d. homme Aɯ 311 + arbre OS 160 + marche ILK 60 = 531, qui + 1 = 532 IɯFO développé, qui sort de partout = BT 402 + OIN 130, la fille de l'œil. Il lui imposa encore les mains sur les yeux, et l'aveugle se mit à voir ; sa vue fut rétablie, et il vit clair complètement. Jésus le renvoya et lui dit : « Va chez toi, et si tu entres au bourg, n'en dis rien à personne = BT 402 + QL 130, la fille de la voix, qui révèlerait Jésus prématurément : latet in littera clausus. »

Jésus vint dans le pays de Césarée de Philippe, et il demanda à ses disciples : « Pour qui prend-on le Fils de l'homme ? — Les uns, pour Jean Baptiste (IFHNN 124 + ΘBL 41 = 165 qui + 10, E 5, l'article répété = 175, le spéculateur prophétique), les autres pour Elie (ALIEF 52 = BN, fils), d'autres pour Jérémie (IRMIEF = 271 = 270 RO, ami + 1) ; ou pour un des prophètes. Or 165 + 52 + 271 = 488 = PTH, ouvrir la clef des mystères. Et pour vous, qui suis-je ? (MI 50 + ANI 61 = 111 = ALP, le principe, le docteur = KIPA) — Simon Kêphâ : Tu es le Messie, fils du Dieu vivant ! (ATE = 406 = TF, le signe, la croix, l'époux de l'Eglise ; EMШIH = 363, le Messie serpent ENHШ = 363 = AB 3 = EШNE 360, le père de l'année ; BN 52 ; AL 31 + HI 18 = 49, total 101, que les Kabbalistes liraient A(dam) Q(admôn), l'Homme Principe. Or 363 + 1 = 364 = 7 × 52, le cycle des semaines de l'année, c.-à-d. le Fils, BN = 52, multiplié par les 7 dons de l'Esprit, source de tout mouvement, de tout cycle, c.-à-d. encore le cycle des semaines bénies par ADNI 65 + IEFE 26 = 91, pendant les 4 saisons, car 91 × 4 = 364, l'ange Amen total, complet : MLAK = AMêN = 91 l'ange véridique, identique à l'ange architecte, artiste, géomètre, ingénieur, AMâN. C'est Métatrone, l'ange de Schaddaï, le Tout-Puissant, car MΘΘRFN = 314 = ШDI. — Jésus : « Heureux es-tu (AШRIK = 531 + 1 = 532) Simon bar Ionah, car ce n'est ni la chair ni le sang (au mauvais sens profane, car au sens initiatoire, BШR, chair 502 + sang, DM 44 = 546 = MTFQ, doux, suave = ШFMR, le gardien), qui te l'ont révélé, mais mon Père (ABI = 13 = AEBE, amour) qui est aux cieux (390). Et moi je te le dis, tu es KIPA, et sur ce KP (= 100 ou KIP = 110) je bâtirai mon église, Qahal 135, (ou Kehillah 140), et les Portes (ШOR 570 ou PTH 488 qui + T = 888) du Scheol (ШAFL = 337 qui + 1 = 338 ШLH, envoyer) ne prévaudront pas contre lui. Et je te donnerai les clefs de la Malkouth des cieux (clef FF = 12, autorité sur les Douze ; FAF = 13 = AEBE = AHD, l'unité par l'amour ; FIF = 22, autorité doctrinale, complète ; en outre Royaume 496 + dans, 2 + cieux 390 =

888, le nom du Roi des cieux qui + 12 = 900 = RШT, filet = ШRT, ministère), des Initiés, et tout ce que tu lieras sur terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur terre sera délié aux cieux. » (pour mes Initiés). Et il défendit à ses disciples de dire à personne que lui, Jêschou était le Messie. C'était alors un secret. Or IШFO 386 + EMШIH 363 = 749 = le grand poisson 700 + 49, le Dieu vivant, c.-à-d. + 1 = 700 le grand + 50 le petit poisson comme AσR 261, lier + ouvrir PTH 488 = 749. Or 749 + 496 MLKFT + l'article E 5, répété = 1225, qui × 4 = 4900, le Dieu vivant × 100. En outre le Royaume 496 + 392 dans les cieux MLKFT BШMIM, c'est 888 = ΙΗΣΟΥΣ, pour les Gentils représentés par les 12 témoins initiés, car DO = 74 = OD, qui × 12 = 888, comme les 7 serviteurs principaux, Ebed, OBD = 76 × 7 = 532, IШFO pour les Israélites.

La clef de David : FIF 22 × 24 DFID = 528 MPTH, Maftêkh, clef, qui + 4 BB = D(aleth) la porte = 532, IШFO, la clef de la porte du Royaume des cieux.

Enfin Jésus institue le mystère des mystères, le grand mystère d'amour (σFD 70 + AEBE 13 = 83 = PG, GP = clef FAF 13 + 70 SFD, mystère) à l'âge d'environ 33 ans (= GL, évolution), la veille du troisième Pascha de sa prédication messianite. Le 1er Pascha = 148 = QMH, farine ; le 2e = 296 = ṢFR, roc, pierre ferme ; le 3e = 44 = MD + T, 400, mesure, et DM, Sang du Tau, de la Croix = 444.

Le premier jour des Maṣṣôth (le dimanche) les disciples commencent à tout préparer pour le PσH = 148 = QMH, farine, et le soir du 5e jour (le jeudi) le Rabbi se coucha à table, avec ses 12 disciples (LMD 74 × 12 = 888), et il annonce la trahison de Joudah de Karioth (= 666). Or, pendant qu'ils dînaient, Jésus prit du pain (azyme, une Maṣṣâh, MSE = 135 = QEL, église, c.-à-d. LQH, 138 + LHM 78 = 216 = ARIE, le lion de Judah, qui + IШFO 386 = 602 = BTR, section = RBT, chose capitale). Il le bénit (BRK 222 +), le rompit (PRQ 380 = 602 = B 2 + ШRQ 600, dans la vigne féconde, le soreq), le donna à ses disciples (NTN = 500 = ШR, Sar, en

maître de l'initiation, aux 12 × 74 qui le représentent et le reproduisent lui-même = 888 = 500 ɯR chef + 388 HPɯ liberté des fils de Dieu), et dit : Prenez et mangez (LQH 138 + AKL 51 = 1 + 188 PQH, ouvrir l'intelligence, initier, aussi est-ce la pierre de l'angle : *Eben Pinnah*, = 188, dans le jardin de l'Eglise : *gan kahal* = 188 ; en outre 138 × 12 = 1656, la période de tout un monde, valant 12 sares complets) ; ceci est mon corps ! (ZE 12 + GFPI 99 = 111 = ALP, l'aleph, initiateur, le Docteur primordial). — De même il prit le calice (LQH 138 + KFS 86 ALEIM = 224 = DRK, voie), rendit grâces (EFD = 15 = IE, IDE = 19, TFDE = 415, IE + T) et le leur donna (NTN = 500 = ɯR), en disant : Buvez en tous (boire ɯTE = 705, le grand Noun ou poisson droit et juste de la vie ; tous KL = 50, les petits noun ou poissons). Car ceci est mon sang ! (ZE 12 + DMI 54, DN, jugement = 66 GLGL = ANIE, la barque d'évolution ; sang, DM = 44 = MD, la mesure de cette évolution qui + 1 produit ADM, 45, l'homme ou + 5 = 49, Dieu vivant), le sang de la Nouvelle Alliance (BRIT = 612), qui sera répandu (ɯPK = 400 = T, le signe, la croix) pour beaucoup, en rémission des péchés. Je vous le dis, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne (ZE 12 + PRI 290 + GPN 133 = 435 = TLE, suspendre, être suspendu (à la croix) ; grappe, raisin, AɯKFL = 357 + 1 = 358 = MɯIH, Messie), jusqu'au jour où je le boirai nouveau (HDɯ = 312 = IɯB, trôner), avec vous, dans la Malkouth de mon Père (MLKFT 496 + AB 3 = 499 = SBAFT, les armées célestes, qui + 31 AL, Dieu = 530 = ɯR 500 + IEFDE 30, chef de Juda ; mais la gloire, KBFD = 32 = LB cœur + des Sabâôth 499 = est 531, qui + 1 = 532, par leur évolution, car GL 33 + 499 = 532, IɯFO, nombre-nom pascal, car 499 + 1 = 500 = ɯR, le chef, le prince du royaume d'amour (496 + 13 AEBE = ABI, mon père) des initiés ; = 509 = ɯRI = IɯR, droit, juste). C'est ici le lieu de rappeler que le chef des armées, ɯR 500 + SBAFT 499 = 999 = MΘΘRFN 314 ɯDI + ɯR 500 + EPNIM 185, c'est Métatrône Schaddaï, prince de la Face, c.-à-d. dans le Royaume du Père,

496 + 3 ; ce chef des armées est donc le prince du Royaume du Père. La Vigne, GPN = 133 = 1 + 132 QBL, la réception des traditions doctrinales des prophètes. Or la vigne mystique multipliée par ses 4 sens traditionels, symbole des 4 vies : physique, morale, spirituelle et divine, nous donne le cycle pascal 532 = IUIFO développé, que nous montrent toujours la fille de l'œil et la fille de la voix. — St Paul ajoute (I Cor. 11, 24) : « Toutes les fois que vous en boirez, faites ceci en mémoire de moi. — Toutes les fois que vous mangerez ce pain (LHM = 78 = HNK, initier) et que vous boirez ce vin (IIN = 70 = SFD, mystère), vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ». Si nous traduisons corps par Néphesch (NPIII = 430 = IIIQL, peser) le corps animé, vivant, nous avons : mon corps NPIIII = 440 = MT, mort, = TM, achevé, parfait, Mort MT 440 + ADNI 65 = 505, du chef par excellence EIIIR, du Roi Messie. Ce mystère est, en effet, l'accomplissement parfait et le couronnement de toute la vie doctrinale de Jésus.

Remarque. A propos du Septénaire, qu'on me permette les réflexions suivantes :

1° 7 indique les 7 sephires inférieures, les 7 lumières, les 7 dons de l'Esprit-Saint, tout ce qui va par 7. dans les livres sacrés.

2° 14 = 2 × 7 signifie les sept dons doublés par le mouvement de l'intelligence et par celui du cœur, de l'amour. La main d'or de l'amour : ID = 14, main ; ZEB = 14, or ; DED = 14, amour ; c'est *Iad Kôthébeth*, la main qui écrit, et *Iad Khôthémeth*, la main qui scelle les mystères de l'initiation, du côté du fondement de la vie.

3° 28 = 4 × 7 = KH, *kôkh*, la force qui provient des sept dons multipliés par les 4 sens des 22 lettres sacrées + les 6 jours ouvriers, sens littéral, moral, spirituel et divin, correspondant aux 4 sephires : rigueur, douceur, intelligence, sagesse.

4° 56 = 7 × 8, symbole d'harmonie = IFM, jour du *Fiat Lux*, qui figure la loi écrite et la miséricorde, c.-à-d. le mystère

de la genèse du monde à l'origine, de Berêschith ; la lumière complète des 22 lettres-chiffres dans leur énergie : KFH = 34, KFL = 56 = 34 + 22.

5° 112 = 16 × 7 = BQI, le disciple exercé dans l'étude de la science prophétique, sur le torrent sabloneux du *Iaboq*, IBQ. comme Jaakob ; IQB, le pressoir qui fait approfondir le mystère de la Merkabah, du char divin.

6° 224 = 7 × 32 voies de la sagesse, c.-à-d. les 32 degrés des 7 lumières sacrées, comprenant les 22 lettres et les 10 numérations sephirales, pour trouver DRK = 224, la route qui conduit à la porte BB, 4 = 228, de l'Arbre de Vie : OS 160 + HIIM 68 = 228.

7° 448 = 7 × 64 DIN, le jugement = HTM le sceau final de Malkouth, du règne divin dans l'âme initiée, c.-à-d. 64 + 1 = 65, le sceau du règne d'Adonaï, ADNI = 65 dans son temple vivant, EIKL = 65.

Dr P. Nommès.

ESSAI DE SYNTAXE GÉNÉRALE

SECTION 3e.

Relations des pensées dans leurs résultats.

Jusqu'ici nous avons observé la réunion de deux pensées, comme en statico-dynamique celle de deux idées, de manière à former un couple, un groupe de juxtaposition ou de dépendance, mais de même que les unions d'idées devaient aboutir à une unité supérieure qui était la pensée, de même les unions de pensées doivent aboutir à une unité supérieure qui est le logisme.

Malgré le discrédit dans lequel le syllogisme semble tombé en philosophie logique, il n'en demeure pas moins le procédé apparent ou latent, de la raison même et la quintessence du raisonnement. Il se compose de deux propositions dont la réunion en engendre une troisième qui comprend et domine les deux autres. C'est ce qu'en algèbre est la réunion de deux équations dont l'une sert à résoudre l'autre, le résultat équivaut à la conclusion du syllogisme. Ainsi le logisme a la même racine que le phénomène analogue de l'algèbre.

Nous n'avons pas à examiner le syllogisme formel qui ressortit plutôt à une autre science, mais le syllogisme latent remplit la grammaire et le langage. Il est l'âme de la période, de l'alinéa, c'est une réunion de phrases, de même que la phrase était une réunion de propositions. Jusqu'à ce qu'on passe à un autre raisonnement marqué par un alinéa différent, on continue de le développer. S'il s'agit d'une simple narration, le syllogisme n'existe plus, il n'y a plus qu'une sériation purement matérielle

de pensées. Mais cette sériation aboutit à une action finale qui est à la narration ce que le syllogisme est au raisonnement.

CHAPITRE DEUXIÈME.

Des groupes de pensée formés.

Les groupes de pensée, les logismes, voire les syllogismes, et au dessous, les groupes de pensées fondés sur le point d'appui d'une idée étant formés, il s'agit de considérer le groupe dans son ensemble, et de voir les manifestations de sa propre vie. Ce n'est pas telle ou telle des deux propositions qui agit ainsi, mais l'ensemble des deux.

Cette manifestation se marque en général sur le verbe. Elle comprend : 1° le temps relatif, 2° le mode relatif, 3° la voix relative.

A. Du temps doublement relatif.

Le temps est un élément très important que nous retrouvons partout, dans la syntaxe statique, en qualité de temps absolu, dans la statico-dynamique, en qualité de temps relatif simple, dans la dynamique enfin en qualité de temps doublement relatif, relatif à la personne qui parle et relatif d'action à action.

Le temps relatif compare deux actions et indique si l'une s'est passée avant, ou en même temps, ou après l'autre. Les trois temps ainsi formés sont l'antérieur, le concomitant et le postérieur.

Si l'on veut avoir la série complète des temps, il faudra réunir

1° les temps absolus : l'aoriste ou momentané, le duratif et le parfait ;

2° les temps relatifs : le passé, le présent et le futur ;

3° les temps doublement relatifs : l'antérieur, le concomitant et le postérieur.

Ce sont ces derniers qui nous occupent, mais les diverses séries s'entrecroisent. Ainsi une action peut être 1° antérieure

à une action passée (le plus-que-parfait) ; 2° concomitante à une action passée (l'imparfait) ; 3° postérieure à une action passée (sans expression spéciale en français). De même elle peut être : 4° antérieure à une action présente ; 5° concomitante à une action présente ; 6° postérieure à une action présente ; 7° antérieure à une action future (futur antérieur) ; 8° concomitante à une action (future) ; (*je viendrai quand tu viendras*) ; 9° postérieure à une action future.

On pourrait multiplier de même ces neuf nuances par chacun des temps objectifs, ce qui ferait vingt-sept temps. Mais pratiquement quelques unes seulement de ces combinaisons sont usitées.

Le temps relatif est un mode de relation très effectif entre deux actions et par conséquent entre deux pensées ; le lien c'est le synchronisme ou l'absence de synchronisme, la situation relative des deux dans la durée.

Le temps peut être doublement relatif. Quand on dit : *je suis venu après que Primus fut parti, avant que Secundus n'arrivât, au moment où Tertius entra*, on détermine le temps au moyen de la relation de proposition à proposition d'une manière presque complète. Nous avons vu de même que le temps relatif ordinaire peut être surdéterminé, par exemple, dans ces propositions : *je viendrai demain, je suis venu hier*. Ici, c'est le temps doublement relatif qui est surdéterminé. Il peut l'être aussi, même lorsqu'il n'y a que deux propositions en jeu : *je suis venu au moment même où vous entriez*.

Certaines langues sont incapables d'exprimer le temps doublement absolu, et par conséquent, de le concevoir, par exemple, le Russe. Cette langue est très curieuse sous le rapport du temps. Elle abonde en temps absolus, lesquels manquent le plus souvent aux autres ; elle a des temps relatifs simples en nombre restreint, car le futur s'exprime par une périphrase, *ia budu dielat*, je ferai, ou par un temps absolu : *ia dielaio*, et le passé, par un participe ; quant aux temps doublement absolus qui abondent en français et qui précisent si bien la pensée, ils lui manquent absolument.

Nous renvoyons pour le surplus à notre étude sur *la catégorie du Temps* où l'on fera le départ de ce qui concerne la syntaxe et de ce qui concerne la morphologie.

B. Du mode doublement relatif.

Nous avons vu dans la statique que le mode absolu comprend l'infinitif, le participe et l'absolutif, dans la statico-dynamique l'indicatif, l'impératif et l'optatif. C'est ici que nous trouverons les autres modes, ceux très connus de nos grammaires classiques, le subjonctif et le conditionnel, en outre, le relatif, le conjonctif, le consécutif et même le causal.

Nous savons que les relations se divisent en relations de pensées à idées et en relations d'idées à pensées lesquelles se subdivisent à leur tour ; ce sont les seules susceptibles de modes.

Les relations de pensée à idée sont ordinairement exprimées par des pronoms ou des adverbes relatifs : *l'homme qui, le lieu où* etc., *le jour que*, etc., mais dans une langue, en Irlandais, ainsi que nous l'avons déjà dit, il y a un mode relatif, c'est-à-dire exprimant ce qu'exprime notre pronom conjonctif.

Les relations de pensée à pensée sont diverses ; d'abord elles sont *coordonnées* ou *subordonnées*.

Si elles sont coordonnées simplement, elles sont réunies par les conjonctions *et*, *ou*, *ni* etc. et le verbe reste à l'indicatif ; une langue cependant, l'Esquimau, a dans ce cas pour la seconde proposition un mode spécial : le conjonctif, par opposition au subjonctif lequel concerne la proposition subordonnée. Une autre langue, le Jagan exprime l'union des propositions, en effaçant toute conjonction, et en faisant des deux verbes qui se suivent un seul verbe composé. C'est un des cas de réduction de la syntaxe dynamique à la syntaxe statique ; par ex. *il se tourne et dit* s'exprime par un seul mot composé. Dans d'autres, les grammairiens indiquent bien un conjonctif, mais ce n'est en réalité qu'un subjonctif.

Si les pensées sont subordonnées, la seconde est la qualification de la première, ou elle est son complément. Dans le premier

de ces cas la dépendance n'est généralement marquée que par une conjonction, *lorsque*, *parce que*, *autant que* etc., et le mode du verbe reste l'indicatif ; cependant, certaines langues établissent des modes pour ce cas ; c'est ainsi que l'Abchaze possède l'*imaginatif* qui correspond à la conjonction *comme si :* comme si je brûlais *si-bl-iz-shfa*. Parmi les langues Chamitiques, le Chamir possède le *consécutif* qui indique jusqu'à quelle époque une action est faite : *gides-jir-sik*, jusqu'à ce que j'aie sanctifié, le mode de *concomitance : pendant que je reste ici, personne ne doit venir*, le *causal : parce que j'ai obtenu de l'argent, j'achèterai un cheval*. Tous ces modes sont marqués par une flexion spéciale du verbe ; on conçoit qu'il aurait pu en être de même dans chaque rapport que le français indique par une conjonction différente.

Dans le second cas, c'est-à-dire lorsque la seconde pensée est complémentaire de la première, il y a encore plusieurs sous-distinctions.

C. De la voix relative.

En statico-dynamique la voix consiste à tourner et à retourner la proposition. Dans la voix active, il y a coïncidence entre le sujet réel et le sujet grammatical ; dans la voix passive, le sujet réel devient complément grammatical, tandis que l'objet réel devient sujet. Ici nous retrouvons le même processus.

Le cas le plus remarquable de voix relative est celui du verbe réciproque : *Primus et Secundus se sont frappés ;* il y a là une seule proposition elliptique qui en remplace deux 1° *Primus a frappé Secundus*, 2° *Secundus a frappé Primus*. Quant à Primus, il a frappé et il a été frappé, il est le sujet d'une action et l'objet d'un autre. Il en est de même de Secundus. Ainsi, le même mot est à la fois sujet et objet, mais dans deux propositions différentes, il y a retournement de proposition, comme en statico-dynamique, dans l'actif et le passif. Peu importe qu'il n'y ait qu'une seule proposition apparente.

Un autre cas est celui du double accusatif *doceo pueros*

grammaticam, ou du double datif *illis esse ignavis licet*. Il serait inexact de dire qu'il n'y a qu'une seule pensée. Psychiquement le verbe ne peut avoir qu'un complément direct, ou s'il en a plusieurs, c'est qu'ils forment un groupe de compléments de la même nature, mais non en opposition l'un avec l'autre, comme ils le sont ici. Il y a, en réalité, deux propositions *doceo pueros* et *doceo grammaticam*, les deux réunies dans une seule. Il existe encore ici un virement entre les deux compléments qui s'excluent. Si le verbe *enseigner* a pour complément une chose, il ne peut avoir pour complément une personne ; s'il a pour complément une personne, il ne peut avoir pour tel une chose. Le Français ne s'y trompe pas et change de verbe suivant les cas ; si le complément est une personne, on emploie le verbe *instruire* ; si le complément est une chose, on emploie le verbe *enseigner*.

Un troisième cas, c'est celui du double sujet, celui du factitif : *j'ai fait tuer Primus par Secundus*, pour : *j'ai ordonné à Primus, Primus a tué Secundus* ; la proposition *j'ai ordonné à Primus qu'il tue Secundus* n'aurait pas de tout le même sens. L'action resterait dans la pensée de celui qui parle, tandis qu'elle en est sortie et s'est même réalisée. Il y a donc ici une double action exprimée par une voix spéciale.

Telles sont les voix relatives qui affectent la phrase elle-même.

La voix de la statico-dynamique est la voix *transitive*, celle de la syntaxe dynamique est la voix *surtransitive*. Ces deux voix peuvent se superposer. C'est ainsi que le Turc admet le passif du factitif et le passif du réciproque.

D. Des rapports entre les temps, les modes et les voix doublement relatives.

Le rapport le plus grand existe entre ces trois catégories, et nous ne voulons que rappeler ce sujet que nous avons traité dans notre étude sur la *catégorie des Modes*.

En statique statico-dynamique, le futur sert très souvent à

exprimer l'optatif, c'est ce qui arrive dans la langue Ude ; à l'inverse, dans la langue Esquimaude, il n'y a pas de futur proprement dit, mais il existe un optatif, et l'optatif exprime le futur.

De même, dans la syntaxe dynamique, ou bien la pensée subordonnée l'est tout à fait objectivement et concrètement : *il a dit que Primus est venu, il dit que Primus vient* ; il y a un lien complémentaire entre les deux, la seconde proposition servant de régime direct au verbe de la première, mais rien de plus ; la seconde pensée est une action réelle, elle n'existe pas seulement hypothétiquement et par rapport à la première ; ou au contraire la pensée subordonnée dépend d'une autre qui représente elle-même un événement incertain, il y a alors non seulement complément, mais hypothèse : *si vous venez, je viendrai*. Enfin, la seconde pensée n'a pas d'existence, n'existe que par rapport à la première, *il veut que je vienne*.

Dans le premier cas, la proposition est objective et concrète, quoique dépendante, elle s'exprime par l'indicatif ; point de mode spécial, une simple conjonction ; dans certaines langues cependant on emploie la proposition infinitive.

Dans le second, la proposition est objective encore, mais abstraite ; il s'agit d'un fait qui n'existe pas réellement, c'est le cas du conditionnel. Mais dans le conditionnel, laquelle des deux propositions est la principale ? Cette question n'est pas facile à résoudre. En français, par exemple, l'une a la conjonction, l'autre le conditionnel, ce qui semble les inférioriser toutes les deux. Quelquefois, c'est la proposition précédée de la conjonction *si* qui se met au conditionnel ; puis le conditionnel peut revêtir diverses nuances.

En Chamir, le conditionnel se marque tantôt par la postposition de *an*, tantôt par celle de *s* ; le premier indice s'emploie dans la proposition où en français, nous préposons *si*, le second dans l'autre, on peut les cumuler ; dans ce cas, on exprime par là qu'un événement ne peut avoir lieu parce que la condition nécessaire manque : *si tu avais de l'argent, tu le boirais, mais tu n'en as pas*. Parmi les langues du Caucace, l'Abchaze distingue

de même le conditionnel qui frappe la proposition qu'en français nous faisons précéder de *si*, et le consécutif qui frappe celle qu'en français nous mettons au conditionnel. L'Hurkan a trois nuances de conditionnel, le premier marqué par l'indice *li* indique la condition réelle : *si j'étais riche, je vous donnerais de l'argent*, le 2e en *li* + *li* indique la condition possible : *si cela ne m'avait pas plu, je n'aurais rien acheté*; le 3e en *lilla*, la condition supposée impossible : *si je crains les sangliers, je ne les crains pas plus que toi.*

Enfin dans le troisième cas, celui du subjonctif, la proposition est subjective et abstraite ; l'événement n'existe que dans la pensée de celui qui parle. Ici, dans toutes les langues, il y a un mode spécial qui marque cette dépendance. Ce mode se propage et il atteint même quelquefois la proposition unie par un pronom conjonctif (la relation de pensée à idée) toutes les fois qu'il y a indétermination dans l'idée, *non is est qui hoc faciat*. Mais le subjonctif se résout souvent en infinitif, de même que le conditionnel en absolutif, de même que les catégories de la syntaxe dynamique en catégories de la syntaxe statique. Cette confusion existe, quoique moins fréquente ; le futur sert à exprimer le subjonctif, soit directement, soit par l'intermédiaire de l'optatif.

Une autre confusion est celle entre les divers modes, soit entre les modes doublement relatifs, soit des modes doublement relatifs aux simplement relatifs ou plus souvent aux modes absolus. C'est ainsi que tous les modes peuvent se résoudre en infinitif, participe ou gérondif.

TITRE DEUXIÈME.

Des relations de pensées considérées dans leur mode d'intention.

Nous avons déjà dans la statique et la statico-dynamique divisé ce titre en 1° distinction entre le subjectif et l'objectif, 2° distinction entre l'abstrait et le concret, 3° distinction entre les ordres direct, inversif, libre et enveloppant.

A. *Du subjectif et de l'objectif dans la syntaxe dynamique.*

Ici la présence du subjectif est plus rare que dans la statique et dans la statico-dynamique, cependant on peut relever les cas suivants :

Dans la catégorie des modes, le subjonctif est un mode subjectif ; il est dans la dynamique ce que l'impératif est dans la statico-dynamique. L'action exprimée n'existe que dans l'esprit de celui qui parle ; de plus, elle a une relation plus ou moins directe à sa personnalité : *je veux que tu ailles, il se peut que je vienne.*

Dans la catégorie des voix, le factitif a aussi un caractère subjectif.

Toutes les phrases peuvent être converties de l'objectif au subjectif par un procédé très simple, celui connu sous le nom du langage direct opposé au langage indirect. On dit ordinairement : *Primus me dit que je devais m'en aller.* Mais on peut rendre subjectif, en tournant ainsi : *Primus me dit : tu dois t'en aller ;* alors au langage n'exprimant que les choses, on substitue celui qui met en présence les interlocuteurs, celui où *le moi* se trouve incessamment mis en opposition avec le *non-moi.*

B. *Du concret et de l'abstrait.*

Le concret, étant le surdéterminé, a ici un plus vaste champ, car la détermination comporte tous les degrés.

Dans la catégorie des temps relatifs, le concret existe, lorsqu'on indique la date précise : *je suis venu juste au moment où vous entriez ; il venait de sortir quand je suis entré ; je suis venant, I am coming,* au lieu de : *je viens, I come.*

Dans la catégorie des modes, l'indicatif est, sinon concret, du moins concret-abstrait, mais le conditionnel est certainement abstrait ; le subjonctif est abstrait aussi, tout en étant en même temps subjectif ; le conjonctif est concret.

C. *De l'ordre direct, inverse, libre et enveloppant.*

L'ordre dans l'union des propositions conserve une certaine importance, quoique moindre que celle de l'ordre dans l'intérieur d'une proposition.

L'ordre direct est le plus fréquent. La proposition principale précède, la proposition subordonnée suit ; telle est la règle des langues analytiques, comme le français, et de la plupart des autres ; cependant l'ordre est moins obligatoire ici.

L'ordre libre existe dans les langues qui marquent les modes par des désinences, comme le latin ; on peut, suivant les besoins du sens et de la mise en relief, faire marcher la première la proposition principale ou la subordonnée.

L'ordre inversif existe dans des langues moins nombreuses. Par exemple, le pronom relatif et la proposition qu'il ouvre marchent avant le mot de la proposition principale à laquelle ils se relient. De même, la relation de pensée à pensée s'exprime en commençant par la proposition subordonnée.

Mais il y a un ordre inversif d'une autre sorte ; il consiste, dans la proposition subordonnée, à finir par la conjonction au lieu de commencer par elle, c'est ce qui arrive dans presque toutes les langues où pour la proposition simple on emploie aussi la tournure inverse ou celle enveloppante, par exemple, en Mandchou. Au lieu de *je suis parti après qu'il est arrivé*, on dit : *il arrivé est après que, je parti suis.*

Enfin l'ordre enveloppant se produit aussi de deux manières. On enferme une des propositions, en général, la principale, tout entière dans l'autre ; d'autres fois, c'est la subordonnée qui est ainsi enfermée dans la principale.

Par exemple, lorsque je dis : *cet homme a voulu, j'en suis sûr, me faire du tort* ; cette locution particulière remplace celle normale ; *je suis sûr que cet homme a voulu me faire du tort.* C'est la proposition principale qui se trouve enclavée. De même dans celle-ci : *je suis venu, me dit-il, avant toi*, cette tournure est pour : *il dit qu'il était venu avant moi*, c'est encore la

proposition principale qu'on enclave dans la subordonnée qui devient ainsi principale. L'apparent ne coïncide plus au réel, c'est un phénomène que nous avons déjà observé plus haut. Cette situation se marque souvent en français par une parenthèse ou par des guillemets.

Lorsqu'on dit au contraire, *j'ai vu, dès que vous êtes arrivé, votre contentement*, c'est la proposition subordonnée qui est enclavée dans la principale. Cette situation unit plus intimement les deux pensées, et tend à n'en faire qu'une, autant que possible.

Mais c'est d'une autre manière aussi, et toute différente, que l'ordre enclavant peut se produire. On peut enfermer dans la proposition subordonnée la conjonction principale, au lieu de la placer en tête ou à la fin, c'est ce qui arrive dans les coordonnées lorsque la conjonction *et* suit le premier ou le second mot, comme en latin *que* et en grec τε, à la différence de *et* et de καὶ, ou *tamen* à la différence de *attamen* ; cette tournure fait pénétrer la proposition principale, représentée par la conjonction, dans la subordonnée et opère ainsi une union plus intime.

L'Allemand avec sa construction présente des cas d'enclave très caractérisés, tellement qu'ils ressemblent à une véritable enclave infixante, par exemple, dans cette phrase. *Ich habe nachdem Ich Sie eintreten sah,lange zeit mit Ihnen nicht sprechen wollen* ; où l'on voit l'enclave de deux propositions, l'une qualificative, l'autre complétive.

TITRE TROISIÈME.

Des relations entre pensées dans l'organe intuitif.

Comme nous l'avons vu précédemment, cet ordre d'idées comprend 1° l'exclamatif, 2° le vocatif et l'impératif, 3° l'interrogatif, l'affirmatif, le négatif et le dubitatif.

a) A. *De l'exclamatif.*

L'exclamatif peut porter sur deux propositions, quand ces deux propositions sont unies, de même qu'il peut ne porter

que sur une seule. Voici des exemples d'exclamation portant sur le groupe entier ;

Cas du conditionnel, *ah ! je mourrais si tu mourais.*

Cas du subjonctif ; *hélas ! il veut que je m'en aille.*

b) *Du vocatif et de l'impératif.*

Le vocatif ne peut toucher la phrase entière que s'il s'applique à deux noms reliés par *et*, compris dans le même appel.

L'impératif peut contenir deux verbes exprimant deux actions ne devant pas avoir lieu l'une sans l'autre ; *viens, embrasse-moi.*

c) *De l'interrogatif, de l'affirmatif, du négatif, du dubitatif.*

Ici nous devons nous arrêter un instant.

L'interrogatif appartient à la syntaxe dynamique, non pas lorsqu'il porte sur deux propositions à la fois : *Viens-tu? penses-tu?* mais lorsqu'il y a alternative dans les deux propositions*?* *viens-tu ou ne viens-tu pas? Vas-tu à Rome ou vas-tu à Paris* ;

L'affirmatif, le négatif, le dubitatif appartiennent à la dynamique, lorsqu'ils sont la réponse abrégée à une interrogation. Lorsqu'on dit : *je vais à Paris*, il y a une proposition simple affirmative, et on se trouve dans la syntaxe statico-dynamique ; lorsqu'au contraire, sur cette question : *vas-tu à Paris*, on répond *j'y vais*, le lien qui existe entre la demande et la réponse fait que l'affirmation se place ici en syntaxe dynamique. Cela est vrai surtout s'il y a une référence totale à la première proposition, et si la réponse s'exprime simplement par *oui ; vas-tu à Paris ? oui.* Alors la seconde proposition ne peut se concevoir sans la première, il y a union dynamique entre elles. L'affirmation, par conséquent, devient aussi dynamique.

De même, la négation, si elle est par un seul mot une réponse à une demande. *Vas-tu à Paris ? Non ;* la seconde proposition *non*, ne peut se comprendre sans la première, elle lui est liée, il y a une phrase interlocutive ; la négation tombe sur la phrase et non sur une proposition seule.

De même, la dubitation : *Vas-tu à Paris ? peut-être.* Le processus est le même.

En reprenant ce que nous avons dit du vocatif, de l'impératif, même de l'exclamatif, on peut dire même que la réponse à l'appel, celle à l'ordre, celle à l'exclamation, constituent aussi une proposition subordonnée à la première et que l'interlocution entière constitue une phrase entière, *sui generis*, teintée d'éléments subjectif et personnel et dépendant de l'organe intuitif.

Annexe a la syntaxe dynamique.

Il faut ici, comme nous l'avons fait précédemment, mettre en garde contre les confusions qui se produisent entre la syntaxe d'une part, la morphologie et la phonétique de l'autre, et pourtant faire en même temps la part du synchronisme qui peut s'établir entre elles. Voici d'abord ce qui appartient à la morphologie.

L'expression des relations de pensée à pensée, comme de celles d'idée à idée, de même des relations de pensée à idée se réalise de trois manières distinctes : 1° par l'ordre des mots, 2° par l'emploi d'un mot vide, c'est-à-dire d'un mot spécialement destiné aux relations ou qui est devenu tel, 3° par une modification phonétique. Les deux derniers de ces modes sont variés. Ainsi le mot vide peut être, soit préposé, soit postposé, soit interposé. La modification phonétique peut donc être une modification dans un seul mot, ou l'accord phonétique de différents mots, ou l'accord grammatical. Nous avons souvent établi cette division dans nos études de grammaire comparée.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est le caractère purement morphologique de ces procédés.

Nous venons de ranger parmi les éléments de la syntaxe l'ordre des mots, et si l'on considère l'étymologie du mot syntaxe, rien de plus syntactique que cet ordre. Il faut faire, en réalité, une distinction. L'ordre des mots, en tant qu'il est obligatoire pour l'expression de telle idée ou de telle pensée ou pour l'expression de sa relation, est morphologique, tandis que cet ordre, en tant

qu'il ne change pas les relations à exprimer, ni les idées, mais qu'il résulte seulement de l'habitude et du caractère d'un peuple, est syntactique ou psychique. La nuance peut sembler délicate, mais elle est bien marquée ; tout ce qui est nécessaire à l'expression devient morphologique à partir de cette nécessité.

Cependant on ne peut nier qu'il y ait une connexion entre les deux : l'ordre des mots morphologique et l'ordre des mots syntactique ; même l'un des deux a conduit à l'autre. Lequel ? Nous croyons que le caractère psychique a préexisté, en d'autres termes, que c'est l'ordre entre les idées qui a conduit à l'ordre des mots, puis, que cet ordre étant habituel est devenu obligatoire et que dès lors on a pu le faire servir à l'expression même, ou mieux, qu'il s'est tout naturellement adapté à cette fonction.

Lorsque cet ordre est direct, il correspond bien à un certain état psychique, lorsqu'il est inversif ou enveloppant, à un certain autre, et lorsque l'état d'esprit, de syntaxe, auquel il correspond est concret, l'expression revêt un certain caractère de concrétisme.

L'expression par les mots vides est, au contraire, d'origine morphologique. Il touche la syntaxe par un point. Lorsque le mot vide est préposé ou postposé, nous rencontrons de nouveau l'ordre des mots, et alors se reproduit tout ce que nous venons de dire.

De même que dans la statique et la statico-dynamique, ici le synchronisme entre la syntaxe et la morphologie n'existe pas toujours. Souvent une proposition entière n'est pas exprimée, et la pensée la supplée : *qu'il vienne*, sous-entendu : *je veux*, ou *il faut*.

Nous renvoyons sur ce sujet à ce que nous avons déjà dit.

L'expression par le phonème d'un ou de plusieurs mots est, au contraire, d'ordre tout phonétique et n'a pas de rapport direct avec la syntaxe. Il s'y rattache cependant en ce que l'accord qui en est la manifestation la plus fréquente semble établir, dans les langues Bantou, par exemple, une relation directe entre tous les substantifs de la phrase en dehors du verbe.

La phonétique est bien éloignée de la morphologie. Cependant un de ses phénomènes a une certaine ressemblance avec ceux psychiques. Lorsque le mot de relation, la conjonction, au lieu de se préposer ou de se postposer au verbe, s'y préfixe ou s'y suffixe, lorsqu'elle s'atrophie ensuite ou modifie la racine verbale en s'emboitant avec elle, il en résulte des conglomérats, comme nous en avons déjà rencontrés dans la statico-dynamique, et ils donnent au langage par leur syncrétisme un aspect concret.

Telles sont les différences, mêlées de synchronismes, qui séparent encore ici la syntaxe de la morphologie et du phonétique.

Nous n'avons pas à donner d'exemples ou d'explications des divers systèmes employés en morphologie et en phonétique, ce serait sortir de notre sujet. On les trouvera en détail dans notre étude *sur la catégorie des modes*.

Nous avons procédé dans la présente étude du plus particulier au plus général, dans chacune des branches de la syntaxe : la statique, la statico-dynamique, la dynamique. Voyons maintenant ce qui est commun entre eux et les domine, le caractère formel ou non formel, ou plus exactement, le plus ou moins de *formellisme* de chaque langue. C'est leur caractère le plus général. On y distingue le formellisme externe qui concerne la morphologie et le formellisme interne qui domine toute la syntaxe. Cette gradation du formellisme n'est d'ailleurs, en dernière analyse, que le lent passage de l'état purement statique de la syntaxe, à un état statico-dynamique de plus en plus développé, puis à un état dynamique qui est actuel chez les peuples civilisés. Il s'agira donc de relier historiquement et psychiquement les trois états de la syntaxe.

Ensuite nous rechercherons l'influence que les phénomènes externes, le milieu du temps et celui de l'espace, exercent sur la syntaxe.

QUATRIÈME PARTIE.

DES RAPPORTS ENTRE LA SYNTAXE STATIQUE, LA SYNTAXE STATICO-DYNAMIQUE ET LA SYNTAXE DYNAMIQUE, OU DES LANGUES FORMELLES ET DES LANGUES NON FORMELLES.

On a coutume d'attacher en linguistique une grande importance à la distinction des langues formelles et des non-formelles, et cette importance est, en effet, extrême, mais il faut la bien comprendre, car cette distinction se perd souvent dans le vague et reste imprécise parce qu'elle n'est pas à sa vraie place. Il y a le *formellisme externe* et le *formellisme interne*. Le premier consiste à exprimer les relations entre les mots, s'il s'agit de statico-dynamique, et les relations entre les éléments qui composent un mot, s'il s'agit de statique, sans employer de mots vides, mais par la seule position de chaque mot ; il consiste, en outre, en statique, à ne distinguer les diverses parties du discours que par la position qu'un mot unique qui les contient à la fois occupe dans la proposition. Nous avons exposé ce processus et établi qu'il n'appartient point à la syntaxe, mais à la morphologie.

Reste le formellisme interne, le seul qui doive nous occuper ici. Il consiste en ce qu'en syntaxe statique un peuple n'a pas le sens de la division nette entre le verbe et le substantif, par exemple, en ce qu'il se représentera l'action comme un être (beaucoup ne possèdent, en effet, pas l'idée verbale proprement dite) ; en ce qu'en syntaxe statico-dynamique il ne possède pas l'idée de l'unité de la proposition, il n'y a chez lui que des rapports d'idée à idée, rapports isolés et qui ne se réunissent pas pour constituer un tout ; en outre, il pousse quelquefois la simplicité jusqu'à supprimer la relation d'idée à idée et à la remplacer par une idée unique et composée.

On voit que le *formellisme interne* contient bien des choses, ce qui fait que sa définition n'est jamais assez compréhensive et qu'il y reste quelque chose d'incertain. C'est qu'il se rattache à un processus plus général qu'il faut découvrir.

L'esprit humain s'entrouve et s'ouvre peu à peu, il conçoit tout d'abord d'une manière confuse, en bloc, puis les lignes deviennent nettes de plus en plus ; des différenciations se font dans l'homogénéité ; le langage tout à fait matériel devient de plus en plus formel ; non seulement le langage, mais la pensée elle-même ; l'esprit voit ce qu'il ne voyait pas.

Pour mieux comprendre ce processus, et l'éclairer dans toute sa marche par des exemples, il vaut mieux commencer par la fin, c'est-à-dire par le stade auquel nous sommes parvenus, pour reculer ensuite vers le commencement, parce que pour bien comprendre, il faut d'abord nous poser à notre point actuel pour remonter le courant ancestral.

Aujourd'hui, le couronnement de la syntaxe c'est la syntaxe dynamique, c'est-à-dire celle où règne la longue période, la phrase littéraire et oratoire, surchargée d'incidentes, de propositions subordonnées se commandant de loin, où le langage se déroule en ordre et sans fin, où toutes les pensées s'enchainent logiquement et ne se tiennent qu'à de longs intervalles. Cependant descendons à la conversation familière, ces phrases s'accourcissent déjà, on n'accumule plus les incidentes, le style est coupé ; descendons jusqu'au langage populaire, jusqu'à celui des paysans, la phrase devient très brève, ou plutôt il n'y a plus de phrases, mais seulement des propositions indépendantes les unes des autres qui n'ont plus qu'un lien latent ; quelquefois la proposition simple s'abrège elle-même, on n'a plus qu'un membre de proposition, un seul mot laconique. Le geste qui diminue dans la conversation des lettrés augmente ; la musique, l'exclamation interviennent à chaque instant.

Or, le langage du peuple est conservateur du stade ancien ; nous allons parcourir les mêmes degrés dans l'histoire.

Si nous approchons des époques primitives ou des peuples qui ont gardé l'état de ces époques, nous voyons, en syntaxe dynamique, les propositions incidentes et complémentaires disparaître, les propositions de la phrase secouer le joug et devenir des propositions uniques et détachées, on passe par là de la syntaxe dynamique à la syntaxe statico-dynamique, à

son degré, il est vrai, le plus élevé, celui où la proposition est formée. Mais, avant d'en venir là, on est passé par une situation intermédiaire, on a réduit toutes les propositions en une seule au moyen des infinitifs, des participes et des gérondifs, de manière à faire de la proposition subordonnée un groupe de mots de la proposition principale.

Voici des exemples qui rendront le processus sensible.

Phrase actuelle. — *L'ami qui m'a écrit veut que j'aille à Paris lorsque j'aurai reçu sa lettre.*

Phrase antérieure. — *L'ami m'ayant écrit veut moi aller à Paris sa lettre ayant été reçue* (c'est, avec le participe, l'emploi de l'infinitif et de l'ablatif absolu latins).

Phrase première. — *L'ami m'a écrit ; l'ami veut ; j'irai, je recevrai sa lettre.*

Dans l'état moyen, c'est comme on le voit, la construction de la phrase latine ; c'est celle aussi surtout de la phrase du Mandchou, de la phrase de l'Esquimau, où l'on n'a qu'une seule proposition englobant le tout.

L'état premier est celui des peuples de l'Afrique et de l'Océanie, c'est aussi le langage naturel des enfants.

Arrivé à ce degré, il n'y a plus de syntaxe dynamique, c'est-à-dire plus de réunion de pensées ; il n'existe plus que des pensées détachées les unes les autres, lesquelles n'ont plus de lien formel qui représente la suite des idées comme une suite d'objets.

De même qu'on est redescendu ainsi de la syntaxe dynamique à la statico-dynamique, c'est-à-dire de la réunion de pensée à la pensée simple, de même on va redescendre de la pensée simple à ses éléments. En effet, à un stade primitif, on est impuissant à former le lien de la proposition, l'esprit s'acharne en vain à cette tâche, il ne peut doubler le cap de l'équation qui termine la pensée ; mais de cet effort il demeure un résultat, celui d'unir toutes les idées entre elles, non seulement celles qui sont en dépendance respective directe, mais toutes les autres ; tel est l état de la proposition des langues Australiennes, de l'Esquimau, du Basque, que nous avons décrit, et où par

dessus le verbe, le sujet tend la main au complément direct, et le gouverne, comme il gouverne de plus près le génitif ; tel est surtout l'état en Algonquin où l'obviatif et le surobviatif établissent un lien plus général entre tous les mots substantifs de la proposition.

Puis on arrive à un état plus rudimentaire, ce lien général n'existe plus, il n'y a dans la proposition qu'un certain nombre de liens entre une idée dominante et une idée dominée, liens indépendants les uns des autres, ainsi : lien du génitif entre deux substantifs, lien aussi du génitif entre le verbe et son complément. Il en résulte que dans cet état l'idée verbale n'existe pas, nette tout au moins ; ce n'est qu'un substantif d'action.

C'est alors qu'on descend à un degré inférieur et qu'on passe de la syntaxe statico-dynamique à la syntaxe statique ; il n'y a plus de relations entre mots ; on ne rencontre plus que le mot unique. Par exemple, la relation du génitif entre deux substantifs est remplacée par un seul substantif composé. La transition entre les deux s'observe bien dans l'état construit de l'hébreu ; cet état construit est un génitif par composition. Un autre état de transition, c'est celui qui fait du génitif un simple adjectif, comme dans les langues Bantou, comme dans certaines expressions génitives du Sanscrit qui empruntent leur désinence à la formative de l'adjectif.

Toute la syntaxe se trouve donc ramenée à la statique, plus de phrases, puis plus de propositions, autrement dit, plus de réunion de pensées, plus même de pensée ; rien que des mots, c'est-à-dire des idées isolées. Mais cependant d'un côté ces idées sont quelquefois composées ; puis on conserve toujours dans les catégories la distinction entre le verbe et le substantif.

Cet état va encore se simplifier ; les idées composées vont se détacher l'une de l'autre, non pas pour rentrer en relations externes, mais pour rester sans relations, en idées indépendantes, autonomes, sans subordination ; tout dernier lien est détruit. D'autre part, les particules, les relations, prennent un état absolu ; ce sont les nombreuses particules de direction des

langues Océaniennes, qui n'ont plus d'autre portée qu'un geste de la main.

Enfin la distinction entre les diverses sortes d'idées disparaît, tout se confond, ou plutôt il ne reste plus que l'idée des êtres, de la matière, oui ou non en action, vivante ou inanimée ; tout est substantif ; c'est l'état de non-formellisme le plus complet. Par exemple, dans les langues Malaisiennes *sampey* signifie à la fois : arriver et jusqu'à ; *panas*, chaud et chaleur ; *pilih* choisir et avec choix ; en Dayak, *bentok* signifie milieu et entre ; *dorian*, camarade et avec ; et ce n'est pas comme en Chinois où le même mot en effet est aussi substantif ou adjectif, mais où cela est indiqué nettement par sa position dans la proposition ; ici le choix ne dépend que du contexte, ce qui fait que le nom formellisme est non plus seulement externe (résidant dans le mode d'expression), mais interne (résidant dans la pensée même). Ce système n'empêche pas les langues Malaisiennes d'être claires dans leur état actuel, parce qu'il ne s'applique maintenant qu'à un certain nombre de mots, les autres s'étant polarisés dans une direction unique, mais sans prendre cependant aucune marque qui indique *a priori* à quelle partie du discours ils appartiennent.

Si l'on veut suivre maintenant l'ordre historique, on n'a qu'à retourner l'ordre précédent, en commençant par où nous avons fini. L'esprit humain ne conçut d'abord que l'idée, simple vision, il distingua le soleil de la terre, telle plante de telle autre, mais ne distingua pas bien nettement l'objet d'avec son action, il le vit en mouvement, en action, en repos, d'une manière indivisible, puis il eut des idées complexes se composant de deux idées réunies, c'est tout ce qu'il pouvait faire, puis il distingua l'action de l'être, mais sans pouvoir lui donner une formule particulière. C'est alors qu'il commença à franchir l'état statique ; il associa deux idées, sans les confondre, établissant entre les deux un lien de dépendance, tout en les tenant à distance l'une de l'autre, puis il réunit tous ces divers liens ; enfin il trouva après de longs efforts le lien commun entre elles, et distingua en même temps l'expression du substantif de celle du verbe ; ce fut la

conquête de la proposition. On put s'avancer davantage et l'on passa à l'état dynamique. On réunit deux idées, d'abord sans lien de dépendance entre elles, par une simple succession sans repos. Puis on les unit en les faisant entrer l'une dans l'autre, en faisant d'une des propositions un mot de l'autre. Enfin on les éloigna, mais en établissant un lien de dépendance, par les propositions subordonnées. C'est le lien dernier et actuel.

Il n'y a donc pas un état de formellisme de langage et un état de non formellisme nettement tranchés, il n'y a que des degrés de formellisme assez nombreux. La langue, comme la pensée, se développent, elles le font peu à peu ; quand elles sont à leur plein développement, elles se trouvent au sommet de l'état dynamique, elles sont entièrement formelles.

Y a-t-il une relation entre le formellisme interne et le formellisme externe, comme nous en avons constaté une entre l'ordre syntactique et l'ordre morphologique, par exemple ? Oui, sans doute, et la relation est si grande que bien des auteurs ont confondu les deux formellismes, comptant le chinois parmi les langues non formelles, tandis qu'il n'est non-formel qu'extérieurement. Le formellisme interne se double d'ailleurs de formellisme externe, quoique la réciproque ne soit pas vraie. Le formalisme externe lui-même réagit ; comment avoir une idée bien nette des divers concepts de relation, lorsque des mots spéciaux, ou des phonèmes spéciaux ne sont pas destinés à les exprimer ?

Y a-t-il dans la phonétique quelque chose qui ressemble au non formellisme ou qui lui corresponde ? Oui, c'est l'état de monosyllabisme et d'isolement. La racine repousse alors le mot vide, l'expression n'est plus possible que par l'ordre respectif des mots de substance. Cette situation toute matérielle favorise un tel concept, et le maintient.

CINQUIEME PARTIE.

De l'influence du milieu sur la syntaxe.

Nous avons vu dans la syntaxe 1° d'abord sa matière, *stoff*, c'est-à-dire les idées de diverses sortes, idées toutes substantielles, c'est-à-dire voyant la substance ou indivisiblement la substance en action, ce qui a formé la syntaxe statique ; 2° le mouvement qui lui imprime la vie, c'est-à-dire l'action distincte et mouvant la matière par le verbe, centre et formateur de la pensée, ce qui a formé la syntaxe statico-dynamique ; 3° les relations régularisant ce mouvement et mettant en contact les pensées formées, modifiant leur mouvement par une attraction réciproque, leur pesanteur propre, ce qui a formé la syntaxe dynamique. Comme dans le monde visible 1° matière, 2° mouvement ou force, 3° lois de relation.

Mais nous avons fait abstraction du milieu qui les entoure ; nous ne pouvons détailler ce sujet dont l'intérêt est grand, surtout quand il s'agit particulièrement de chaque langue, nous devons seulement l'esquisser.

Il y a deux milieux : celui du temps, celui de l'espace.

A. *Milieu du temps.*

Le milieu du temps ne nous retiendra pas, car nous venons d'en parler d'une manière indirecte, en étudiant l'évolution qui a conduit partout de la statique à la statico-dynamique, et de celle-ci à la dynamique, évolution inégale dans les diverses races et dont quelquefois le plus ancien état affleure çà et là.

C'est le temps seul qui a développé la syntaxe, de même que la pensée. Celle-ci n'existe d'abord que latente, rudimentaire. Elle est enveloppée comme le fruit est en germe dans la fleur, comme la fleur se trouve, tout entière, mais en réduction, dans le bourgeon. Presque pas de différenciation ; une matière

linguistique amorphe ; des idées séparées, sans relations, puis ces idées se rapprochant, mais restant enfermées les unes dans les autres, comme à l'état du polysynthétisme, tellement serrées qu'on ne les distingue pas, et pourtant cet état est un progrès. Peu à peu l'esprit s'entrouve, le langage aussi, jusqu'à son plein épanouissement. Il devient de plus en plus différencié, de plus en plus abstrait et distinct. La clarté française nous semble le dernier mot de la perfection du langage, au point de vue de la pensée ; au point de vue du sentiment, il n'en est peut-être pas de même ; celui-ci est plus synthétique, plus matériel, plus près de la nature, et une expression plus vague, plus imagée lui est utile. C'est ce qui fait que les langues plus rudimentaires ont leur meilleure littérature dans la poésie.

Le temps agit encore d'une autre manière, non plus par l'évolution, mais par l'histoire externe. C'est ainsi que la volonté de certains hommes, des auteurs, ou des événements politiques précipitent ou retardent l'évolution linguistique en y mêlant des éléments.

B. *Milieu de l'espace.*

Chaque langue, même et surtout au point de vue syntactique, reçoit l'influence du lieu, de l'espace où un peuple se trouve, de plusieurs manières 1° par la situation géographique, ce qui comprend la latitude et l'altitude, et le site continental ou maritime, 2° par le voisinage des autres peuples, ou le mélange avec eux, 3° par les occupations ou les mœurs.

L'action du premier de ces éléments est bien reconnaissable, surtout sur la phonétique ; presque tous les peuples qui habitent le Nord, l'extrême Nord ou l'extrême Midi, les climats violents, ou qui sont à l'altitude des montagnes ont des sons plus gutturaux, des claquements, des voyelles dures qui se développent dans leurs langues, et qui n'existaient pas à l'origine. Elle opère aussi sur la morphologie. Le polysynthétisme qu'on a cru d'abord l'apanage de toutes les langues Américaines, appartient à celles du Nord et surtout à l'Esquimau qui diffère par ailleurs

de toutes les autres. Les langues de l'extrême Orient sont toutes monosyllabiques. Ces observations présentent, sans doute, de nombreuses exceptions et par conséquence un peu d'incertitude, mais sont vraies en somme. Le site maritime se fait sentir dans les langues de l'Océanie ; il écarte les sons gutturaux, fait prédominer la voyelle.

Mais quelle en est l'influence sur la syntaxe ? Le froid, qu'il provienne de la latitude, de l'altitude ou du site continental, resserre la pensée, fait prévaloir l'ordre inverse ou l'ordre enveloppant dans la proposition. La conjugaison objective et enclamante des Esquimaux, des Algonquins, des Basques et des peuples de la Sibérie, en est une preuve. Dans les pays tempérés, l'ordre des idées tend à devenir libre. Dans les pays plus chauds, l'ordre devient direct, c'est ce qu'on observe dans une partie de l'Afrique, dans toute l'Asie, dans l'Océanie. D'autre côté, les cas nombreux objectifs dominent dans les climats froids ou sur les sols élevés. On peut comparer sous ce rapport le Basque, les langues Ouraliennes, celle du Caucase.

L'action du voisinage est moins grand, mais encore sensible. Il comprend l'action non-seulement des peuples voisins, mais aussi de ceux qui ont précédé sur le sol. En phonétique, c'est au contact des Ouraliens que le Russe a gagné son *i* spécial ; c'est aux Arabes, quoiqu'on en ait dit, que les Espagnols ont gagné le *jota* ; c'est aux Hottentots que les Cafres ont pris les claquements. En psychique, les traces sont plus difficiles à retrouver, mais elles existent. Non-seulement, il y a des emprunts de mots fréquents, le Turc renferme pour moitié des mots arabes, non-seulement la versification se transporte en bloc d'une famille à l'autre, celle arabe a envahi les langues de tous les peuples Musulmans. Mais il finit par y avoir soit une répartition de deux langages, dans le bilinguisme, soit une fusion entre deux, dans l'hybridité. C'est certainement la syntaxe qui résiste le plus. Ainsi, le turc, en prenant les mots arabes, les a fait entrer dans son moule enclavant avec ses mots propres ; les nègres donnent, en parlant le français, à notre langue la tournure de la leur. Les caractères sont plus

irréductibles que tout le reste, et ils se marquent surtout sur la syntaxe.

Enfin les occupations, les mœurs, les idées sociales et religieuses d'un peuple, en modifiant ou plutôt en créant son caractère même, influent par là sur leur syntaxe. Un peuple pêcheur ou laboureur n'aura pas les mêmes idées, ni la même manière de les relier qu'un peuple guerrier. De même, la civilisation préserve le langage, tandis que l'état contraire précipite son évolution. Le langage écrit à son tour sert à séparer les mots, c'est un instrument d'analytisme, mais ce sont là des idées connues ; et ce que nous cherchons dans la présente étude, c'est de montrer de nouveaux horizons, de faire un appel à l'activité de l'esprit dans le champ de la linguistique.

Noùs espérons y avoir réussi en construisant une vaste synthèse dans laquelle pourront se mouvoir nos autres études plus spéciales et analytiques, et qui pourra servir de cadre, au moins provisoire, aux ouvrages de grammaire générale et comparée, à la production desquels nous convions les psychologues, les anthropologistes et les linguistes qui pensent qu'il n'y a de véritable vie idéale pour le langage, comme de véritable vie matérielle par la nature que dans l'ensemble.

APPENDICE.

Des idées matérielles et des idées intellectuelles.

Nous avons dans la syntaxe à l'état statique envisagé au titre premier les objets des idées, d'abord la formation et la filiation de ces idées, ou sémantique proprement dite, puis les diverses sortes d'idées, ou les diverses parties du discours, enfin la détermination interne des idées par des idées accessoires ; mais nous avons omis, en ce qui concerne les diverses sortes d'idées, d'établir leur division générale qui domine cependant tout le langage, en idées d'objets ou d'actions matériels, et idées d'objets ou d'actions intellectuels. Sans doute, les idées se classent en idées ontologiques, idées de qualité, idées de

relation, idée d'action, mais elles se classent, à un autre point de vue, en idées d'objets perceptibles et idées d'objets imperceptibles par les sens, tellement que les unes sont dérivées des autres qui leur sont antérieures.

Cette division ne vient pas, comme celle en subjectif et objectif, en abstrait et concret, du point de vue de l'esprit, mais bien plutôt des objets eux-mêmes qui sont de l'une ou de l'autre nature.

On confond cependant très souvent cette division avec celle en concret et abstrait, et en effet, il y a des affinités, mais non des identités, entre le matériel et le concret, entre l'intellectuel et l'abstrait.

Nous avons dit que le *concret* est le *surdéterminé*, que l'*abstrait* est l'*indéterminé*. Le matériel et l'intellectuel sont tout autres. Il s'agit de savoir ce qui tombe et ce qui ne tombe pas sous nos sens. Tous les peuples ont eu les idées des objets matériels avant les autres. C'est ainsi que *animus* a signifié souffle, puis : âme ; *virtus* force, puis : vertu ; il en est de même pour les actions : *comprehendere*, signifia saisir, plus tard *comprendre* ; *intelligere* d'abord *cueillir* etc.

Par quel moyen s'est on élevé du matériel à l'intellectuel ? De même qu'on n'a pas créé de mots nouveaux, mais adopté les anciens, de même on n'a pas créé véritablement d'idées nouvelles distinctes, mais modifié seulement les anciennes, et cela par l'emploi de la métaphore, de l'image. Le monde intellectuel est devenu, quant à l'expression, le reflet du monde visible, par une sorte *de transposition*. A un certain stade, on hésite encore, et on se demande si c'est le sens matériel ou l'intellectuel qu'il faut choisir. Les mots ne se sont pas modifiés ; ils ne se sont pas même polarisés dans un sens ou dans l'autre ; le contexte seul et l'ordre d'idées peuvent guider. Quand les idées intellectuelles s'expriment ainsi par un emprunt actuel, elles sont plus frappantes et énergiques, mais moins claires. C'est ce qui arrive dans la famille Sémitique, où le sens intellectuel ne s'est pas entièrement dégagé, mais reste encore engagé dans l'autre. Peu à peu, les deux sens se polarisent,

certains mots sont affectés aux objets matériels, certains autres aux intellectuels. C'est le stade du Latin et du Grec. Enfin, la démarcation est plus marquée ; dans les langues romanes, le souvenir de la composition de certains verbes et de leur origine s'est perdu, l'expression de l'immatériel y gagne ; *prendre* sera l'expression du matériel, *comprendre*, celle de l'intellectuel ; *prendre* sera du premier sens ; *dépendre* du second.

Bien plus, grâce aux emprunts faits par le français au latin au 16e siècle, il s'est formé dans notre langue comme deux langues différentes, l'une pour les idées matérielles (exprimées par les mots de l'ancien fonds), l'autre pour les idées intellectuelles, (au moyen des mots de seconde couche et d'emprunt). Cependant l'inverse a lieu aussi, le mot ancien ayant passé du sens matériel au sens intellectuel, c'est le sens matériel qui est repris alors par le mot nouveau. Dans la 1re classe *meuble mobile* ; *compte*, *comput* ; *dîme*, *décime* ; *grèle*, *gracile* ; *ouvrer*, *opérer* ; dans la 2e classe : *roide*, *rigide* ; *frêle*, *fragile* ; *sembler*, *simuler*.

De même que la langue française est une langue abstraite, de même elle est une langue intellectuelle ; l'Allemand présente, au contraire, les idées sous leur forme concrète, et dans leur acception matérielle.

L'intellectuel et le matériel se trouvent aussi bien dans l'abstrait que dans le concret. Il y a une idée matérielle abstraite, toutes les fois que le mot, sans perdre son sens matériel, se détourne de son sens primitif et aboutit à une idée plus générale. Il y a idée intellectuelle abstraite lorsque la généralisation se fait. *Les céréales* sont une idée matérielle abstraite ; *la vertu* est une idée intellectuelle abstraite ; au contraire, *ma maison* est une idée matérielle concrète, *son âme*, une idée intellectuelle concrète.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

BODHISATTVACARYĀVATĀRA [(1)]

Exposition de la pratique des Bodhisattvas

J'ai fait paraître dans le cahier du *Muséon* pour novembre-décembre 1891 la traduction des quatre premiers chapitres du Bodhicaryāvatāra et discuté sommairement quelques-uns des problèmes qui se rattachent à cet ouvrage et à son auteur Çāntideva, théologien et saint bouddhiste de la fin du VIIme siècle. Je donne aujourd'hui la traduction du cinquième *pariccheda*, et j'espère terminer rapidement la version du livre entier, ayant à ma disposition pour le neuvième chapitre le commentaire récemment acquis par la Société Asiatique de Calcutta. Une étude d'ensemble sur les doctrines morales et philosophiques de Çāntideva terminera ce travail. Il nous suffira de dire actuellement quelques mots du sujet traité dans les pages qui suivent.

Le premier chapitre a pour titre « Louange de la pensée de Bodhi » : c'est une introduction dont les premières lignes font allusion aux circonstances de la rédaction du livre (Tār. Sch. p. 163) et dont une stance figure dans la Subhāṣitāvali avec la mention d'un auteur : « Bodhisattva ». — Le deuxième chapitre « Confession des péchés », et le troisième « Prise de la pensée de Bodhi » exposent les prières, les rites et les résolutions préparatoires du fidèle qui veut devenir un Bodhisattva, au sens technique du mot, un candidat à la Bodhi (2) : La plupart des prières et des formules (*pūjā*, *pāpadeçanā*, *puṇyānumodanā*, *adhyeṣaṇā*, *yācanā* (3)) ont un caractère essentiellement liturgique et rappellent les actes pieux qui accompagnent certaines cérémonies tantriques (*Buddhapratimāpūjā*, *guru°*, *devatāpūjā &c.*) Dans le quatrième chapitre : « La non distraction dans la pensée de la Bodhi »

(1) La tradition hésite entre deux lectures : Bodhicaryāvatāra et Bodhisattva° ; ce dernier titre a l'avantage de reproduire une expression consacrée et parfaitement claire, qui d'ailleurs se trouve commentée par notre auteur dès la première page du livre « Sugatātmājasaṁvarāvatāraṁ kathayiṣyāmi .... ».

(2) Comp. les formules du refuge dans l'Adikarmapradīpa et dans le B. C. A. (voir Minayeff, Recherches p. 296).

(3) Comp. Dharmasaṁgraha, XIV.

« Bodhicittāpramāda », ou lit des considérations éloquentes sur la nécessité du salut, sur les devoirs contractés par le Bodhisattva, sur l'excellence de cette vie, sur la mort, sur l'enfer et sur les passions : La conclusion naturelle est qu'il faut pratiquer sans défaillance la règle enseignée par Bouddha. « çikṣānatikrame yatnaṁ kuryāt ».

Après cette série de prologues, nous entrons dans le cœur même de l'ouvrage où seront exposées les çikṣās et le moyen de les pratiquer : Chap. V : Possession de la conscience entière (*Saṁprajanyarakṣaṇa* (ou, d'après un ms de Minayeff, Çīlapāramitā : Perfection de la moralité) ; chap. VI Perfection de la patience ; chap. VII Perfection de la force ; chap. VIII Perfection de la méditation ; chap. IX Perfection de la sagesse.

Le chapitre X renferme la conclusion sous le titre de Pariṇāmanā, mot qui désigne un acte pieux et mystique bien connu.

Dans l'édifice religieux qui constitue la doctrine bouddhique, l'attention (*apramāda*, *saṁprajanya*) joue un role très important. « Ye keci kusalā dhammā sabbe te appamādamūlakā » (*Dhammapada* p. 179 (1)). Par l'attention le fidèle devient maître de la pensée : or tout bien comme tout mal procède d'un état d'esprit ; la pensée seule existe : « cittād eva çubhāçubhakarmajanmasaṁbhavaḥ cittaviṭapitatvāt sarvadharmāṇāṁ » (Pañcakrama, com. III, l. 18). Çāntideva exposera plus loin (chap. IX) les doctrines transcendantales des Mādhyamikas et des Vijñānavādins ; il se place ici au point de vue de la vérité commune.

« Ne crains personne dans les trois mondes, fors la pensée ! La « pensée engendre la souffrance ; — la vertu n'est que pensée ». (dāna°, çīlapāramitā). Les passions, les mauvais (durjana) les femmes, les soucis de la vie animale et mondaine, surtout l'attachement au moi « qui est haïssable » : voilà les ennemis de la pensée. Pour les vaincre, pour lier au poteau de la loi l'éléphant furieux de la pensée, le fidèle place la *mémoire* à la porte de son âme, la mémoire qui comporte les diverses *anusmṛtis*, le souvenir des Bouddhas à l'œil infaillible, guides toujours présents ; le souvenir de leur loi, source de salut ; le souvenir des tourments de l'enfer. — Le fidèle pratique le *saṁprajanya*, c'est-à-dire « l'examen minutieux et continuel du corps et de l'esprit » (çl. 108). Si l'âme est mal disposée, la ressource suprême est l'immobilité : « nirindriyeṇeva mayā sthātavyaṁ kāṣṭhavat sadā » [comp. « manasā vā paduṭṭhena... Dh. 1]. La pensée s'attache à des biens

(1) Comp. le récit de la conversion d'Açoka par le moine Nigrodha, dans le Mahavaṁsa (Max Muller, S. B. X, p. 10 ; Minayeff, p. 16).

illusoires, il faut, au moyen du raisonnement qui montre le néant du corps (çl. 59-69), appliquer toutes ses puissances aux actions charitables, les seules qui soient permises et fécondes en bonheur dans cette vie et dans les autres. « Soit directement, soit par intermédiaires, il travaille au bien des créatures et ne fait rien autre » (çl. 101). — Bouddha est resté sur la terre pour sauver le monde, ses fils ne peuvent réaliser leur « svārtha » que par la charité. — Il faut détruire tout *ātma°*, tout *kāyābhiniveça*, convaincu que le corps n'est qu'un auxiliaire du Karman. Toutefois ce corps qui pratique la bonne loi, il ne faut pas le rendre inutile en l'énervant par des pénitences, — il ne faut pas renoncer à la vie dans une pensée de charité (çl. 85-86) [comp. le Vyaghrījātaka, &].

Çāntideva ne s'adresse pas au Bhikṣu, membre d'une corporation à *Prātimokṣas* réguliers, mais au Bodhisattva laïc, fidèle d'une Eglise plus large (comp. çl. 93) : L'ascète (*yati*) reste maître de lui-même au milieu du monde (çl. 21); en quelque situation qu'il se trouve, il pratique les règles propres à cette situation (çl. 99) (comp. le *svadharma* d'après la Bhagavadgītā) : car toute action est méritoire si on lui donne pour but le bien des êtres et l'acquisition de la Bodhi (çl. 100). — Le Bodhicaryāvatāra est une sorte de Vinaya ou de Dharmaçāstra à l'usage des Bouddhistes : nous lisons dans le Vme chapitre la série des préceptes d'ordre pratique, (sur la manière de manger, de s'asseoir, de faire signe) (91, 92, 94, 95), les conseils ordinaires de pureté, la règle qui ordonne d'éviter ce qui est mal vu dans le monde (93). L'ascète doit avoir un visage souriant, il doit parler doucement et clairement ; il regarde les créatures en face, sa démarche est silencieuse, il encourage les bons. — Toutes ces pratiques sont dominées par le souci constant de « la purification de la pensée » : ācāro bodhisattvānam aprameya udāhṛtaḥ | cittaçodhanam ācaram niyataṁ tāvad ācaret. » (97). Pour réaliser ce « vrata » essentiel (comp. 16, 18) il faut lire les livres de Dharma. (98). (1).

Quelques passages de ce chapitre intéressent la question des rapports des deux véhicules : ils confirment les remarques de Minayeff (Recherches p. 22) : « C'était un péché grave pour le Çrāvaka que de blamer ou de censurer l'enseignement du Mahāyāna ou que d'éloigner quelqu'un de cet enseignement ; mais les censures ou les actes ana-

(1) N'oublions pas que la pratique est un moyen inférieur du salut : rien ne sert de former vœu de Bodhi et d'observer les règles de vie, si l'intelligence n'est pas éclairée par la vérité suprême : Kaçcid bodhicittam utp*ā*dya mah*ā*y*ā*na*ṁ* na dh*ā*rayati na pa*ṭ*hati .... ç*rā*vakay*ā*na*ṁ* ca pa*ṭ*hati .... so anuttaraj*ñā*nam*ā*rg*ā*t naty*ā*k*ṛṣ*yate (Ç. S. citation tirée du Niyat*ā*niyat*ā*vat*ā*ramudr*āsū*tra, apud Minayeff p. 23)

logues du partisan du Mahāyāna n'étaient pas moins coupables. Il est certain qu'une telle tolérance ne prévalut pas à l'origine du mouvement mahāyāniste, mais seulement bien plus tard, à l'époque du compromis entre les partisans du Mahāyāna et les Çrāvakas, c'est-à-dire aux environs de l'époque à la quelle se rapportent les descriptions des voyageurs chinois dans l'Inde. »

Nous lisons,

B. C. A. V 89 (1) (dharmaṁ.. na.. vadet..) gambhīrodāram (2) alpeṣu na strīṣu puruṣaṁ vinā | hīnotkṛṣṭeṣu dharmeṣu samaṁ gauravam ācaret.

90 nodāradharmapātraṁ ca hīne dharme niyojayet | na cācāraṁ parityajya sūtramantraiḥ pralobhayet (3).

102 sadā kalyāṇamitraṁ ca jīvitārthe 'pi na tyajet | bodhisattvavratadharaṁ mahāyānārthakovidam.

Les ouvrages cités sont les suivants : le Çrīsaṁbhavavimokṣa (çl. 100) (traitant du « guruvartana ») ; l'Ākāçagarbhasūtra (çl. 104) (traitant des « mūlāpattis ») ; le Çikṣāsamuccaya (çl. 105) et le Sūtrasamuccaya (āryanāgārjunabaddha) (çl. 106) dont la lecture est instamment recommandée M. Barth remarque (*Revue des religions 1893*) : « Outre quelques autres textes, Çantideva cite (V 106) le Sūtrasamuccaya de Nāgārjuna et la façon dont il parle, au vers précédent, d'un Çikṣāsamuccaya semble aussi indiquer une œuvre étrangère. On sait que deux traités portant ces titres lui sont attribués par Tāranātha ». D'après l'historien tibétain, il y eut de bonne heure des doutes sur l'authenticité des divers écrits de Çāntideva ; il existait de son vivant trois rédactions du Bodhicaryāvatāra (4) : Çāntideva, consulté, refusa de revenir à Nālanda : « auf ihre (drei Paṇḍita's aus Nālanda) Bitte aber er möchte angeben was er als çikṣā° und sūtrasamuccaya betrachte und welche immer seine drei Werke seien, hiess er sie diese beide Werke, welche mit kleiner paṇḍita-schrift auf Baumbinde geschrieben an den Fenster des Schulgemachs lagen mitnehmen und sagte dass der Caryāvatāra sich so verhalte wie die Paṇḍita's von

(1) Comp. aussi 103 et 104.

(2) Gambhīrārtham udārārtham (N. S.)

(3) Le sens du dernier pāda est douteux.

(4) Les Pandits du Kāçmīra possedent une recension qui contient plus de 1000 çlokas : La formule d'adoration est de leur composition personnelle. — Les écoles orientales suppriment le IIe et le IXe chapitre, et prennent la formule d'adoration de la Madhyamakamūlā ; ils arrivent au total de 700 çlokas (exactement 679 stances). — Le texte du Madhyadeça ne comporte ni la formule d'adoration, ni « les vœux de l'auteur » (X^e chapitre) ; on y ajoute des mantras pour compléter le chiffre de mille.

Madhyadeça ihn niedergeschrieben hätten (1). — Nous connaissons le Ç. S. par les nombreux extraits que Minayeff en a publiés. Un des çlokas du Vme chapitre du B. C. A. semble n'être qu'un passage versifié de cet ouvrage. (çl. 98).

Le texte suivi dans cette traduction est celui de Minayeff (Mémoires de la Soc. Archéologique). J'ai emprunté quelques variantes ou corrections aux deux Mss de Paris : Dév. 85 et Burnouf. 90.

çloka 2. Min. karoti yām avīryādau ; lire (d'après Dev. et Burn.) avīcyādau
6. Min. tattvavādinā ; Dev. tattvavādibhiḥ
10. Min. sarvasvaṁ tyāgacittam ; Paris. sarvasva°
17. te bhramanti adhāmbare L[1] (sic Min.) ; ML[2] sudhāmbare ; mudhāmbare (Dev. Burn.)
23. Min. sarvaṁ yatnena ; lire sarvayatnena
37. diço 'paçramya (L[1] sic Min.) ; viçramya (L[2] et Dev.) ; viçrābhya (M) ; viçrāmya (Burn.) — vīkṣate (L[1] sic Min.) ; vīkṣeta (Dev.) ; vīkṣyeta (L[2]) ; vīkṣecca (M.)
38. Min. saced apasared vāpi ; sared apasared vāpi (Burn.)
40. Min. nirūpya ; lire °pyaḥ ?
42. Min. yady açakto ; lire asakto ?
43. Min. tato 'nyaṁ na ; tato 'nyan na (Dev.)
52. Min. parārtharūkṣyam ; (Dev. et Burn.) °rūkṣam
53. Min. asahiṣṇulasaṁbhītam ; asahiṣṇūllasaṁ bhītam (Dev.)
57. Min. ātmasattvavasam ; °vaçam (Dev.)
61. Min. °puttalikaṁ ; °puttalakam (Dev. et Burn.)
63. Min. açucim ; açuci (Dev. et Burn.) — Min. nāntrāṇi cūṣitavyāni ; rucitavyāni (Dev.) ; bhūṣitavyāni (Burn.)
70. Min. kāye naubuddhim ādhāya ; kāya° ? — Min. °niçrayāt ; niçcayāt (Dev.)
74. Min. paracodana° ; parācodana (Burn.)
76. Min. parokṣam ca guṇam ; parīkṣya ca guṇān (Dev.) ; guṇān (Burn. M. L[2])
77. Min. bhokṣya° ; bhokṣye (Burn. L[2])
83. Min. netarārtham ; netarārthām (L[2])
88. Min. nirgaurave svasthe ; peut être [a]svasthe
98. Min. triṣkālam ; trisaṁdhyam (Burn.) — Min. çesāpattisamas ; °çamaḥ (Dev.)

(1) Tar. Sch. p. 166.

Chap. V. SAṀPRAJANYARAKṢANA

De la pratique de l'attention.

1) Si on veut garder la règle, il faut garder la pensée de toutes ses forces : il est impossible de garder la règle quand on ne garde pas la pensée qui est mobile.

2) Indomptés, les éléphants en rut ne font pas ici-bas le mal que fait dans les enfers l'éléphant de la pensée déchaîné.

3) L'éléphant de la pensée une fois enchaîné dans les liens de la mémoire qui l'enserrent, tout danger s'évanouit, tout bien est présent.

4) Les tigres, les lions, les éléphants, les ours, les serpents, les ennemis quelqu'ils soient, les gardiens réunis des enfers, les ḍākinīs et les rākṣasas,

5) tous sont enchaînés, quand la seule pensée est enchaînée ; quand la seule pensée est domptée, ils sont domptés.

6) Car tous les dangers et les non mesurables souffrances ne viennent que de la pensée : ainsi l'a proclamé le Véridique.

7) Les épées infernales qui s'est plu à les façonner ? et le plancher de fer rouge ? et les femmes, d'où sont-elles nées ?

8) Le sage a déclaré que tout cela procède de la pensée de péché. Ne crains donc personne dans les trois mondes, fors la pensée

9) Si la perfection de charité chassait la pauvreté du monde, le monde est pauvre encore aujourd'hui, comment l'imputer aux Sauveurs du passé ?

10) Par la perfection de charité, on entend la pensée de se défaire, en faveur de tous les êtres, et de son bien et de son revenu ; donc elle ne consiste qu'en pensée.

11) Où dois-je mener les poissons et toute créature pour éviter de les faire mourir ? prendre la pensée de renoncer à tout péché, c'est la perfection de moralité.

12) Le nombre des mauvais est infini : je n'en pourrais détruire que quelques-uns. Mais, morte la pensée de colère, morts tous les ennemis !

13) Où prendre assez de cuir pour recouvrir toute la terre ? Un simple soulier de cuir et toute la terre en est couverte !

14) De même, il n'est pas en mon pouvoir de tenir en garde le monde extérieur ; je tiendrai en garde ma propre pensée : qu'ai-je à faire de tenir tout le reste à l'écart ?

15) Même avec le corps et la voix, l'indolence n'obtient pas les

fruits, l'état brahmanique par exemple, que conquiert l'énergie de la pensée, fut-elle seule.

16) Priez, mortifiez vous longuement et de toute manière, si l'esprit est ailleurs, si l'esprit est indolent, c'est peine perdue, l'Omniscient l'a déclaré (1).

17) Pour détruire la souffrance et atteindre le bonheur, ils errent en vain dans le vide (2), ceux qui n'ont pas purifié l'arcane de la pensée qui est le tout de la loi (3).

18. Aussi je fixerai la pensée et la surveillerai parfaitement ; sans la pratique de la surveillance de la pensée, à quoi bon de nombreuses pratiques ?

19) Dans une foule agitée on se garde soigneusement des blessures : ainsi parmi les mauvais, il faut veiller toujours aux blessures de la pensée.

20) Je crains la souffrance de la moindre blessure, et je m'en garde soigneusement. N'ai-je pas à craindre les tourments de la montagne infernale ? Ne dois-je pas garder ma pensée ?

21) Quand il se plait à vivre ainsi, même au milieu des mauvais, même au milieu des belles, l'ascète reste ferme et n'est pas troublé.

22) Périssent, si l'on veut, mes richesses, mes honneurs, mon corps, ma vie ! Périsse encore tout autre bien ; ma pensée, jamais !

23) A ceux qui désirent garder leur pensée, j'adresse cette prière (4) : gardez de toutes vos forces la mémoire et l'attention !

24) Un homme, troublé par la maladie, n'est propre à aucune action, de même est impuissante la pensée où l'une et l'autre sont troublées.

25) La pensée est-elle privée d'attention, tout ce qu'on a appris, réfléchi et médité (5) s'échappe de la mémoire, comme l'eau d'un vase fêlé.

26) Beaucoup d'hommes quoique instruits, croyants, disposés à l'effort, par le vice de non-attention, se souillent d'une déchéance.

27) Dépouillés de l'accumulation des mérites par la non-attention, ce voleur qui guette à voler la mémoire (6), ils tombent dans les mauvaises destinées.

(1) Com. Adikarmapradīpa. (J. R. A. S. 1895 II).

(2) te bhramanti mudhāmbare.

(3) ou bien « ceux qui n'ont pas médité le mystère de la pensée qui est le tout de la loi ».

(4) mayaiṣa kriyate 'ñjaliḥ.

(5) çrutacintitabhāvitam. Com. Mahāvyutpatti. 25.

(6) Nāstitathāgatasya muṣitasmṛtitā. M. vyut. 9.

28) Les passions, ainsi qu'une bande de voleurs, épient l'occasion propice : la saisissent-elles, elles nous dépouillent et détruisent la vie de bonne destinée.

30) Aussi, de la porte de notre âme (manas) ne doit jamais être écartée la mémoire ; si elle s'enfuit, il faut l'y fixer de nouveau, ayant souvenir des souffrances infernales.

30) Heureux ceux qui demeurent avec un guru : ils pratiquent le respect, fut-ce par crainte des chatiments du maître (1) : en eux facilement naît la mémoire.

31) (Or), les Bouddhas et les Bodhisattvas en tous lieux portent un regard que rien n'arrête : tout est devant leurs yeux ; je suis en leur présence.

32) Méditant ainsi, l'ascète sera rempli de honte, de respect et de crainte, et la pensée de Bouddha se renouvellera sans cesse en lui.

33) Alors nait l'attention, qui désormais ne s'en va plus, tant que la mémoire reste à la porte de l'âme faisant bonne garde.

34) Avant toute chose, cette pensée (de la présence des Bouddhas) doit être installée dans l'esprit : Comme si j'étais privé de sens, je dois rester immobile ainsi qu'un morceau de bois.

35) Il ne faut jamais distraire ses yeux inutilement ; les yeux doivent être perpétuellement baissés, comme en méditation.

36) Mais, pour reposer la vue, (l'ascète) regardera quelquefois l'horizon sans voir autre chose que l'image optique (2) ; il regardera pour souhaiter la bienvenue.

37) Commençant un voyage, pour connaître les dangers, il regarde à plusieurs reprises les quatre directions ; il contemple l'horizon, en s'arrêtant, en se retournant pour voir derrière lui.

38) Qu'il s'approche ou qu'il s'écarte, il regarde devant et derrière lui : ainsi en toute circonstance, sachant ce qu'il doit faire, il le fera.

39) « Le corps doit être placé dans telle situation » : doit-on se dire en visant une action ; il faut encore, pendant l'action, examiner quelle est la situation du corps.

40) Il faut examiner, de près et de toutes ses forces, l'éléphant furieux de la pensée, pour que, lié au grand poteau de la pensée de la loi, il ne puisse plus s'échapper.

41) Il faut examiner l'âme (manas), savoir à quoi elle en est, pour que, même un instant, l'âme n'abandonne jamais le timon de la méditation pieuse.

42) Au milieu des craintes et des plaisirs, il faut rester dans un

(1) Comp. M. vyut. 10.
(2) ābhāsamātraṁ dṛṣṭvā ca (?)

heureux détachement : même en pratiquant l'aumône, la moralité veut qu'on reste impassible (1).

43) Penser exclusivement à l'entreprise prudemment commencée ; la réaliser, s'y consacrant de toute son âme.

44) Ainsi toute chose est bien faite : il est dangereux d'agir autrement et c'est favoriser le vice de non-attention.

45) L'ascète détruira l'agitation que provoquent et les diverses curiosités et les bavardages diversement, continuellement renouvelés.

46) Les œuvres sans fruit, comme pétrir la terre, déchirer des herbes, tracer les lignes (2) ; l'ascète y renonce avec effroi ayant souvenir de la loi du Tathāgata.

47) S'il y a (dans son âme) désir de se mouvoir ou de parler, l'ascète examine d'abord sa pensée, puis il fait fermement ce qui est convenable.

48) Remarque-t-il dans son âme sympathie ou antipathie, il ne doit ni agir, ni parler : il doit rester immobile comme un morceau de bois.

49) S'il y voit exaltation, arrogance, vanité, folie, ironie, passion, manque de droiture, astuce,

50) égoïsme, mépris d'autrui, dédain ou colère, il reste immobile comme un morceau de bois.

51) Ma pensée a envie des richesses, des honneurs, de la gloire, des cortèges, des réunions : c'est pourquoi je reste immobile comme un morceau de bois.

52) Hostile au bien d'autrui, passionnée pour le sien, avide de société, ma pensée veut entrer en mouvement : c'est pourquoi je reste immobile comme un morceau de bois.

53) Ma pensée est impatiente, mobile, craintive, confiante en soi, encline aux paroles, obstinée en son opinion : c'est pourquoi je reste immobile comme un morceau de bois.

54) Voyant son âme possédée par les passions, consumée en vaines entreprises, l'ascète, tel un guerrier, la prend corps à corps comme on fait avec un ennemi.

55) L'âme bien résolue, bien disposée, ferme, grave et respectueuse, humble, craintive, apaisée, tout entière au service d'autrui,

56) non déchirée par les désirs contradictoires des fous ; disposée à la pitié, car elle sait que (ses offenseurs) agissent sous l'influence des vices,

(1) Bhayotsavādisambandhe yady açakto (asakto ?) yathāsukham | dānakāle tu çīlasya yasmād uktam upekṣaṇam |

(2) Allusion aux pratiques tantriques ? comp. Minayeff p. 50.

57) toujours aux ordres de l'ascète et des créatures dans les entreprises louables : Je garde cette disposition de pensée comme une œuvre à moi (1).

58) Me souvenant, me souvenant sans cesse combien fut long à obtenir cet instant privilégié (de la vie humaine), je garde dans cet état ma pensée inébranlable comme le mont Méru.

59) Déchiqueté par les vautours avides de viande, le corps n'y change rien : comment y ferait-il obstacle ?

60) O mon âme, pourquoi veilles-tu sur le corps comme s'il était ton propre moi ? si le corps est distinct de toi, quelle perte peux-tu faire en lui ?

61) Insensée ! tu ne traites pas comme étant toi-même un mannequin de bois, qui est propre ; pourquoi gardes-tu cette machine pourrie, faite d'ordures ?

62) Prends d'abord, en imagination, la peau qui enveloppe le corps ; ensuite, avec le scalpel de la sagesse, sépare la chair et la cage des os.

63) Examine enfin la moelle de ces os que tu as isolés, et réfléchis en toi-même : « qu'est-ce qui dans tout cela est bon à quelque chose? »

64) Quelles que soient tes recherches, tu n'as rien trouvé dans le corps qui vaille la peine : Dis-moi donc maintenant pourquoi tu persévères à garder le corps !

65) Tu ne peux pas manger d'aliments impurs, tu ne vas pas boire du sang ou sucer des entrailles : tu ne peux rien faire du corps.

66) Mais il convient de veiller sur ce corps pour qu'il serve de nourriture aux chacals et aux vautours ! — Ce méprisable corps n'est pour l'homme qu'un auxiliaire du Karman.

67) La mort viendra sans pitié briser ce corps que tu protéges en vain ; elle le donnera aux vautours : que feras-tu ?

68) On ne donne pas des vêtements, etc. à un serviteur qui doit s'en aller : Le corps, gorgé de nourriture, nous quittera. Pourquoi te mettre en frais pour lui ?

69) Donne-lui donc ses gages — et occupe-toi, ô mon âme, de ton salut — car on ne donne pas à un serviteur à gages tout ce qu'on lui remet.

70) Place l'intelligence dans le corps comme (un pilote) dans un navire, pour qu'il aille, vienne, agisse à ton gré ; pour que tu réalises le salut des êtres.

71) Ainsi parfaitement maître de lui-même, l'ascète aura toujours

(1) Nirmāṇam iva nirmāṇaṁ dhārayāmy eṣa mānasam.

un visage souriant ; il évitera de froncer les sourcils, parlera le premier, sera l'ami du genre humain.

72) Il ne renverse pas les bancs avec violence, avec bruit ; il ne fait pas vibrer les portes ; il a plaisir à ne pas faire de bruit.

73) La grue, le chat, le voleur s'avancent sans bruit et se dissimulent : ils obtiennent ce qu'ils désirent ; ainsi doit procéder l'ascète (1).

74) Des hommes habiles à exciter les autres et qui rendent des services non sollicités, il écoutera respectueusement la parole ; de tout le monde il sera le disciple.

75) Entend-il une bonne parole, il dit : « Bien » ; voit-il quelqu'un agir vertueusement, il le réjouit par des éloges.

76) Il reconnaît et proclame avec satisfaction les qualités qui échappent ; et quand on parle de ses propres mérites, il fait connaître ceux d'autrui.

77) Toute entreprise a pour but le bonheur, chose difficile à obtenir, même avec de l'argent. Il faut donc se réjouir des qualités péniblement acquises par les autres.

78) Par là, sans me mettre ici-bas en frais, je me prépare un grand bonheur après la mort. Que peut rapporter la haine, sinon les souffrances de la non amitié et les douleurs de l'enfer ?

79) L'ascète ordonne bien ses mots ; sa parole est claire, agréable, charmante à l'oreille, pleine de pitié, lente et d'un timbre doux.

80) Il regarde toujours en face les créatures comme s'il les buvait d'un seul regard, car il pense : « c'est en les prenant pour point d'appui que j'obtiendrai l'état de Bouddha ».

81) Il est très avantageux de se maintenir au sein du danger surtout pour un adversaire, pour celui qui développe les qualités, pour un malheureux.

82) L'ascète est habile, prompt, agissant par lui-même ; en aucune affaire il ne donne prise à personne.

83) A commencer par la perfection de charité, les perfections sont meilleures l'une que l'autre : qu'il n'abandonne pas la meilleure pour s'attacher à une autre, s'écartant du pont de la bonne pratique.

84) Connaissant cette loi, l'ascète est perpétuellement en action pour le bien d'autrui ; aucune défense ne lie le miséricordieux qui cherche le bien.

85) Il nourrit d'abord les misérables, les abandonnés, les religieux ; lui-même il mange avec modération — il abandonne tout sauf son vêtement de moine (2).

(1) cf. Manu IV, 192, 196.

(2) Tricīvarabahis tyajet (Minayeff) — peut-être : tricīvaram na *hi* tyajet.

86) Il ne fait pas souffrir dans l'intérêt d'autrui son corps qui pratique la bonne loi : car c'est par ce corps qu'il peut réaliser rapidement l'espérance des créatures.

87) De même, il n'abandonne pas la vie dans une disposition impure de pitié : La vie doit être abandonnée dans une disposition d'indifférence pour que toute dégradation soit évitée.

88) Il n'enseigne pas le Dharma à un auditeur sans piété, malade, la tête enveloppée, tenant un parasol, un baton ou une épée, la tête couverte.

89) Il n'enseigne pas le Dharma profond et supérieur devant des créatures infimes, devant des femmes si un homme n'est pas présent ; il montre le même respect pour les lois supérieures et inférieures (1).

90) Il n'introduit pas dans le Dharma inférieur celui qui est digne du Dharma suprême ; jamais, désertant la bonne pratique, il ne cherche à l'attirer au moyen des Sūtras et des Mantras (2).

91) C'est mal de jeter le cure-dents ou de cracher en public ; il est défendu de jeter de l'urine ou des matières impures dans l'eau, sur la terre ou sur des comestibles.

92) L'ascète ne mange pas la bouche pleine, bruyamment, en avançant la figure ; il ne s'assied pas les pieds pendants, il ne frotte pas les bras l'un contre l'autre.

93) Il ne voyage pas, ne mange pas, ne s'assied pas avec la femme d'un autre si elle est seule (3) ; il examine, il s'informe de ce qui est mal vu dans le monde et ne le fait pas.

94) Il ne donne aucun ordre en faisant signe avec le doigt : plein de déférence, même pour indiquer le chemin, il se sert de toute la main droite.

95) Il n'appelle personne à haute voix, en levant les bras, s'il n'y a pas presse (4) ; il frappe des mains par exemple, soucieux de rester maître de lui.

96) Il se couche dans la direction désirée, comme le Sauveur au lit du Nirvāṇa (5). En pleine conscience, il se lève promptement et de bonne heure, comme c'est la loi stricte.

97) Innombrables sont les pratiques traditionnelles des Bodhisattvas : l'ascète doit au moins s'attacher à la pratique de la purification de la penseé.

98) Nuit et jour, il mettra trois fois en mouvement le triple élément

(1) Comp. IX, 43.
(2) Cordons et formules tantriques.
(3) Kuryād ... çayanam (Minayeff) : « ne couche pas ».
(4) alpasambhrama ; sambhrama = *ā*dara.
(5) Comp. Adikarmapradīpa. Ms. de Londres fol. 10.

de la loi : il efface par là le reste de ses fautes prenant recours en ce Jina qui est la bonne pensée (1).

99) En quelque situation qu'il se trouve, par son fait ou par le fait d'autrui, l'ascète apprend avec zèle les règles propres à cette situation.

100) Car il n'est rien que ne doivent apprendre les fils du Jina, et toute action est méritoire de l'honnête homme qui suit la bonne pratique.

101) Soit par lui-même, soit par intermédiaire, l'ascète travaille au bien des créatures et ne fait rien autre ; c'est pour le bien des créatures qu'il rend toute circonstance utile à son illumination.

102) Jamais il n'abandonne, fut-ce au prix de la vie, un ami spirituel instruit dans le grand Véhicule et qui pratique les devoirs d'un Bodhisattva.

103) Il étudiera les obligations du guru dans le Çrīsaṁbhavavimokṣa ; ce point et tout le reste de l'enseignement du Bouddha, on l'apprend en lisant le Sūtrānta.

104) Les règles sont exposées dans les sūtras, il faut donc lire les sūtras. — L'ascète étudiera les péchés capitaux dans l'Ākāçagarbhasūtra.

105) Mais c'est le Çiksāsamuccaya qu'il faut surtout lire et relire, car la bonne pratique y est exposée tout au long.

106) Ou bien il faut lire d'abord en résumé le Sūtrasamuccaya, œuvre de Nāgārjuna, et en second lieu avec beaucoup d'application (le Çikṣāsamuccaya ?).

107) Dans ces ouvrages, l'ascète voit ce qu'il doit éviter, ce qu'il doit faire : désireux de sauvegarder la pensée des créatures, il pratiquera la règle.

108) Voici, en un mot, la définition du « Saṁprajanya » : L'examen minutieux et continuel de l'état du corps et de l'esprit.

109) C'est avec mon corps, non avec ma voix que je mettrai en œuvre cette instruction : à lire un traité de médecine le malade ne se guérit pas.

Louis de la Vallée-Poussin.

---

(1) Rātriṁ divaṁ ca triskandhaṁ triṣkālaṁ ca pravartayet | çeṣāpattiçamas tena bodhicittajināçrayāt | Comp. Çikṣasamuccaya (cité par Minayeff. Recherches p. 86) ... bodhisattvas teṣāṁ buddhānāṁ bhagavatāṁ namadheyadhāraṇaparikīrtanena rātriṁ divāṁ triskandhakadharmaparyāyapravartanenāpattikaukṛtyān niḥsarati ...

COMPTES-RENDUS.

Die Sprache und Schrift der Juc'en von D[r] WILHELM GRUBE, Professor an des Konigl. Univ. zu Berlin. 1896. Leipzig, O. Harrassowicz. 8° XI, 147 pp.

Nous regrettons de n'avoir qu'un espace si restreint à consacrer à cet ouvrage d'une importance réelle pour les études de philologie orientale.

Les Juc'en sont ces Niu-tchi, comme les appellent les Chinois et les Mandchous, qui ont conquis la moitié septentrionale de l'empire chinois, ont relégué les Songs au midi et fondé cet empire de Kin dont l'histoire nous a été léguée (1) par les premiers empereurs de la dynastie mandchoue. La langue de ce peuple qui a joué un si grand rôle dans l'Extrême-Orient nous était jusqu'en ces derniers temps, à part quelques dizaines de mots (2), absolument inconnue et, qui pire est, des inscriptions conservées en cet idiome piquaient la curiosité sans pouvoir la satisfaire

Le Prof. Grube qui avait déjà commencé à déchiffrer ces hiéroglyphes était appelé à nous donner une édition d'un vocabulaire Juc'en-chinois dont la connaissance peut conduire au déchiffrement de ces caractères mystérieux. Là nous trouvons en effet une longue énumération de 871 mots Jucen avec leur prononciation (?) et leur signification en Chinois. Malheureusement cette prononciation est rendue par des caractères chinois ce qui la rend d'une manière bien incertaine. Ceci est le contenu de la 1[re] partie du Mss. Le Prof. Grube y a ajouté une liste des caractères rangés d'après le nombre des traits, puis une liste alphabétique des termes jucen, et un vocabulaire de ces mots transcrits selon la méthode chinoise, traduits en allemand et rapprochés des mots mandchous, similaires. C'est ici surtout que la science de l'auteur se montre de la manière la plus distinguée. Ce n'est pas sans peine que sous leur habit chinois on peut reconnaître les mots *jucen* et leur relation avec les mots mandchous correspondants ; ce que M. G. fait avec beaucoup de perspicacité (3).

La seconde partie se compose de vingt petits textes en chinois et jucen avec transcription des caractères tartares et traduction. Ce que vaut le texte Jucen composé par un chinois qui ne connaissait rien de sa grammaire, Gr. nous le montre clairement. Les lois grammaticales sont pour lui non avenues et tout est traité à la chinoise.

Nous ne pouvons en dire davantage si ce n'est que ce nouvel ouvrage fait grand honneur à son auteur qui a rendu par là un service signalé aux lettres orientales et nous donnera bientôt la clé des inscriptions mystérieuses jusqu'ici.

C. H.

(1) Voir ma traduction. *Histoire de l'empire d'or ou de Kin.* Paris Leroux.

(2) Voir mon opuscule. *Niutchis et Mandchous.* Ibid.

(3) Ainsi l'on ne retrouvera pas aisément *eigen* dans *ohyihoh*, *boihon* dans *puhai*, *mederi* dans *mehteholin*, *golmin* dans *kue-mi-kih* etc., etc.

Actes de la societé philologique, t. XXIV (9e de la nouvelle série), 1 vol. in 8 de 300 p. chez M. Klincksieck. éditeur, 11 rue de Lille, Paris.

Nous apprenons avec plaisir que la société philologique. organe de l'œuvre de St Jérôme, continue toujours le cours de ses publications. Elle s'occupe, comme l'on sait, de la publication d'ouvrages redigés dans les langues de diverses nations évangélisées par les Missionnaires catholiques. Toutefois, elle ne s'interdit pas de temps à autre, la publication de travaux de Folklore ou d'ethnographie. Le tome XXIV contient une grammaire de la langue Fang (Parlée au Congo) ainsi qu'un missel traduit en Nago (Dialecte du Benin) par le R. P. Vermorel des missions de Lyon.

Des ouvrages de ce genre ne peuvent s'analyser. Nous nous bornerons donc à signaler leur importance pour les études de linguistique dont ils étendent constamment le terrain, leur fournissant sans cesse de nouvelles matières.

On ne saurait être trop reconnaissant aux zélés missionnaires qui savent allier les intérêts religieux a ceux de la science.

H. C.

LES JUIFS CAPTIFS

DANS L'EMPIRE CHALDÉEN

DEPUIS L'AVÈNEMENT DE NABUCHODONOSOR JUSQU'APRÈS LA MORT DE DARIUS LE MÈDE.

Quatrième difficulté. Comment peut-on, d'une part, concilier avec l'existence des règnes de Belšaruçur et de Darius le Mède les données des tablettes babyloniennes Egibi, qui mentionnent l'an 538 comme la *première* année du règne de Cyrus et de Cambyse comme rois de Babylone, alors que cette année 538 serait en même temps la *troisième* de Belšaruçur et la *première* de Darius le Mède ? Puis, comment faire concorder, d'autre part, avec ces diverses données chronologiques les 70 ans de captivité des Juifs à Babylone ?

Réponse. La difficulté que nous venons d'exposer est plus apparente que réelle. Et de fait, en ce qui concerne le règne de Belšaruçur et de Daryawesh en la même année 538, la chose est très simple.

Belšaruçur mourut, comme nous l'avons montré plus haut, au début de l'an 538. Pendant plusieurs mois de cette année à partir de Mars, Cambyse exerça provisoirement la *vice-royauté* jusqu'à ce que Daryawesh devînt *roi* de Chaldée pendant la même année. Celui-ci mourut à son tour après avoir achevé son unique année de règne, et Cambyse, fils de Cyrus, devint définitivement *vice-roi* de Chaldée après la fin de l'an 537. En présence de ces données on comprend l'existence de contrats de l'an 538 mentionnant « Cambyse, roi de Babylone. » Mais, comme il n'avait que la qualité de *vice-roi* sous la suzeraineté de Cyrus, le titre de « roi de Babylone » revenait avant tous

autres à celui-ci au moins depuis 538. (1) Dès lors, il n'y a plus lieu de s'étonner de la mention sur certaines tablettes Egibi de *Cyrus, roi de Babylone* déjà dès l'an 538. (2)

L'année 536 fut bien réellement, ainsi qu'il est dit II Par. XXXVI, 22 et Esdras, I, 1, la *première* année de *Cyrus, roi de Babel*, laquelle y est donnée comme terme final de la captivité des Juifs à Babylone. Cyrus ne devînt, en effet, seul et définitivement roi de Babel que depuis la mort de Daryawesh, après la fin de l'an 537, selon notre comput actuel, par conséquent, en 536.

En ce qui concerne maintenant les septante années de captivité des Juifs à Babylone, voici comment on arrive exactement à ce total en accord avec notre chronologie.

Il faut compter ces septante années de captivité depuis la *première* prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, la IVe année de Joachim. (3) Or, nous comptons 7 ans depuis la IVe année

(1) Les auteurs, qui comptent les années de règne de Cambyse depuis son association au trône en 532, lui attribuent à bon droit *onze* ans de règne, tandis que ceux qui ne lui comptent comme années de règne que les années où il régna seul depuis la mort de Cyrus en 529, ne lui donnent que *huit* ans de règne. Les uns et les autres sont dans le vrai. En effet, il y a *onze* ans de 532 à 521, date de la mort de Cambyse, et seulement *huit* ans depuis le mois de Décembre 529, date probable de la mort de Cyrus, jusqu'à l'an 521.

Dans un travail intitulé : *Un annuaire astronomique babylonien* (J. A. t. XVI, p. 527 et svv.) M. Oppert s'exprime en ces termes : « Cambyse mourut au mois de Nisan de son année 9 au plus tard, c'est-à-dire en Avril 521 avant J. C. ; le mage faux Smerdis était déjà roi depuis le mois de Mars et régna jusqu'en Octobre de la même année. Darius, dont les documents descendent jusqu'à l'Elul de sa trente sixième année, régnait donc encore en Septembre 485 avant J. C. ; mais il a dû mourir bientôt après, car la guerre de Salamine était déjà terminée le 2 Octobre 480, date de l'éclipse solaire citée par Hérodote.

Le règne de Cambyse à Babylone remonte jusqu'en Septembre 530 (? 532, comme associé au trône) ; Cyrus vivait encore en Décembre 529 (voir Strassm. *Cambyse*, n° 81). Le premier document de Cyrus daterait, par conséquent, du mois d'Octobre 539, où Nabonid régnait encore (? il était captif depuis le mois de Juillet), selon la Chronique acceptée jusqu'aujourd'hui ».

(2) Voir au sujet des dates fournies par quelques unes de ces tablettes notre mémoire : *La fin du nouvel empire chaldéen*, pages 30-31 du tirage à part.

(3) La IVe année de Joachim, qui constitue le début des 70 ans de captivité des Juifs, correspond à l'an 607. De l'an 537 à l'an 607 il y a tout juste 70 ans (537 + 70 = 607). Voir Keil, *Chronik*, page 384. *Ezra*, page 406 et *Daniel*, pages 46-47.

Dans le courant de la première année de Cyrus comme monarque du nouvel empire universel en 536, les 70 ans de captivité prédits étaient écoulés.

de Joachim inclusivement, soit depuis l'an 607, 3 mois de Jéchonias, 37 ans de captivité de ce même roi, 2 ans d'Evilmérodach, 4 ans de Nériglissor, neuf mois de Laborosoarchod et 17 ans de Nabunaid, dont le règne finit en 539, soit ensemble 68 ans.

A ces 68 ans il faut ajouter 2 ans pour Belšaruçur et pour Darius, savoir les années 538 et 537, ce qui donne un total de 70 ans. (1)

Ainsi disparait aussi la quatrième difficulté. On comprend aisément que les auteurs bibliques donnent pour la *première* année de *Cyrus, roi de Babel*, l'an 536, selon notre comput, alors que, d'après les documents indigènes, l'an 536 peut être considérée aussi comme sa *troisième* année. Ce ne fut, en effet, qu'à partir de l'an 536 que Cyrus devint *seul* et *définitivement* roi de Babel et des pays ou monarque universel.

Or, c'est là ce que veulent signifier les auteurs bibliques par l'appellation *Cyrus, roi de Babel*, qui équivaut pour eux à celle-ci : Cyrus devenu seul héritier de la précédente monarchie chaldéenne universelle.

Maintenant que le lecteur a devant lui la solution des difficultés les plus sérieuses opposées à notre exposé historique, il nous a paru utile d'appeler ultérieurement son attention sur une difficulté d'un caractère spécial soulevée récemment contre l'authenticité du livre de Daniel, sur lequel nous nous sommes appuyé maintes fois comme sur un document contemporain des évènements et, comme tel, de la plus haute importance pour l'histoire de l'époque, dont nous avons eu à nous occuper.

D'aucuns croient découvrir une difficulté grave contre l'authenticité du livre de Daniel dans le fait qu'il s'y rencontre des parties écrites, non pas *en hébreu*, mais *en araméen*, tout comme dans les livres d'Esdras et de Néhémie. Ils font observer

(1) Voir Keil, *der prophet Daniel*, Note au bas de la page 137.
Remarquons que, pour arriver au terme *de fait* de la captivité babylonienne, on doit aller jusqu'au début de l'an 536. Les Juifs sont effectivement restés jusqu'alors en captivité à Babylone. Cette année 536, qui est la *première* de Cyrus devenu *seul* roi de Babel, est donnée à bon droit II Par. XXXVI et Esdras I comme l'année de la *fin* de la captivité babylonienne. (Cfr. Jér. XXV, 12).

que l'araméen de ces trois livres est l'araméen *occidental* ou *syrien*, et non pas l'araméen *oriental* ou *babylonien*, avec lequel les captifs hébreux avaient pu se familiariser pendant les septante ans de leur captivité à Babylone. Supposé que Daniel soit l'auteur du livre qui porte son nom, il n'y aurait certes rien d'étonnant à ce qu'il eût écrit ce livre en *araméen babylonien* pour les Juifs, ses compatriotes, captifs à Babylone. Mais on ne conçoit pas et on ne saurait admettre qu'il l'ait écrit dans le dialecte *araméen occidental*, que la masse des Juifs de son temps ne comprenait pas. D'où la conclusion que la composition du livre, dit de Daniel, est à rapporter à un écrivain post-exilien d'une époque où les Juifs, retournés de la captivité de Babylone dans le pays de leurs ancêtres, avaient déjà eu le temps de se familiariser avec l'araméen occidental en vogue dans la Syrie et la Palestine.

Ainsi raisonnait feu M. Kuenen, le célèbre critique rationaliste hollandais. (1)

Incontestablement, c'est un phénomène très curieux que cet emploi de deux langues différentes dans un seul et même livre. Nous venons d'entendre la conclusion que le rationalisme biblique s'empresse de tirer de ce phénomène en ce qui concerne le livre de Daniel. Cette conclusion tend à anéantir le caractère *surnaturel* des prédictions qu'il contient, entre autres de celle qui concerne la *fin du nouvel empire chaldéen* et *son partage entre les Mèdes et les Perses*. Réalisée au moment où Cyrus créa Darius le Mède roi d'une partie de l'ancien empire chaldéen, cette prédiction, supposée écrite par un auteur post-exilien, auteur du livre de Daniel, est donc censée faite *après* l'évènement. Dès lors, elle cesse d'être une véritable prophétie.

Il en est de même pour la prédiction de *la persécution des Juifs sous Antiochus Épiphane*. On la suppose, en effet, écrite par le même auteur à l'époque où l'évènement se produisit. Au lieu d'une prophétie, ce n'est donc plus qu'un récit historique sous une forme prophétique.

(1) Voir son ouvrage : *Historisch-critisch Onderzoek*, IIde Deel, Leiden, 1889, pages 492 et suivantes.

En présence de l'abus que fait le rationalisme de l'emploi de deux langues différentes dans le livre de Daniel, nous ferons, nous semble-t-il, chose utile en essayant de donner une explication rationnelle de ce curieux phénomène.

Sans doute, personne ne songera à nous contredire, si nous disons que l'*araméen occidental* était une des langues dans lesquelles étaient écrits les documents officiels de la chancellerie de l'empire chaldéen déjà depuis le règne de Nabuchodonosor, comme elle l'était encore sous les successeurs de Cyrus, à preuve la correspondance officielle consignée dans le livre d'Esdras (IV, 12-22).

La haute position occupée selon le livre qui porte son nom par le prophète Daniel à la cour de Nabuchodonosor, puis sans doute aussi à la cour de Nabunaid, ainsi que l'atteste d'ailleurs sa mission diplomatique à Suse (Daniel VIII, 2 et 27), et ensuite à la cour de Darius le Mède et de Cyrus, nous est garant que Daniel était versé non seulement dans la langue babylonienne et dans l'araméen oriental, mais aussi dans l'araméen occidental en usage dans les provinces occidentales de l'empire. Daniel mentionne dans son livre, chapitre X, la *troisième* année de Cyrus, roi des Perses, laquelle correspond à l'an 534. Il vivait donc encore à cette date. Il fut, par conséquent, contemporain et témoin du départ des Juifs pour le pays de leurs ancêtres en vertu d'un édit de Cyrus de l'an 536, édit, dont ce prophète peut très plausiblement être considéré comme l'inspirateur, voire même comme le rédacteur.

Il ne saurait pas, me semble-t-il, y avoir de doute qu'au moment du départ de ses compatriotes pour la Terre sainte, Daniel avait déjà depuis quelque temps consigné par écrit les évènements et les prophéties contenus dans le livre qui porte son nom. Il les annotait probablement au fur et à mesure qu'ils se produisaient. Il me parait très plausible d'admettre qu'immédiatement avant le départ de ses compatriotes Daniel a fait lui-même, ou bien a fait faire par quelqu'autre la traduction de son livre en araméen *occidental*. L'original du livre aura été

écrit en *hébreu*, la langue sacrée. (1) Au fur et à mesure qu'il y consignait par écrit ses prophéties et le récit des évènements, Daniel aura communiqué aux chefs de son peuple, captifs à Babylone, des apographes *en hébreu* de ses visions et de ses prophéties, que ces chefs communiquaient au peuple dans des assemblées telles comme en mentionne une le livre de Baruch, chapitre I, 3 et suivants. (2) Les apographes hébreux restèrent entre les mains de ces chefs, qui les emportèrent avec eux à leur retour de la captivité de Babylone, à l'exception toutefois de la prophétie, chapitre X. Datée de la *troisième* année de Cyrus, roi des Perses, qui correspond à l'an 534, cette prophétie est postérieure en date au retour des Juifs de la captivité de Babylone dans leur patrie. Il est cependant probable qu'elle sera parvenue aux Juifs de la Palestine encore du vivant du prophète, qui aura indubitablement entretenu des relations pendant le reste de sa vie avec les chefs de ses compatriotes retournés dans leur patrie.

Notre hypothèse, à laquelle on ne saurait pas dénier raisonnablement une haute probabilité en présence du fait consigné dans le livre de Baruch à l'endroit mentionné plus haut, nous permet d'affirmer que les parties du livre de Daniel, écrites en hébreu, ont pour auteur le prophète lui-même. Nous en disons autant de la partie II, 4-VII écrite en araméen occidental.

Pour se convaincre de la haute probabilité de cette seconde assertion, on n'a qu'à considérer le but que peut avoir eu en vue Daniel en traduisant son livre dans ce dialecte.

A notre avis, le prophète prévoyait que les Juifs de la Restauration auraient adopté le dialecte du pays et perdu bientôt l'intelligence de la langue sacrée. Cette prévision apparait déjà, semble-t-il, réalisée un siècle plus tard, à preuve le fait mentionné Néhémie VIII, 9, qui nous montre les Lévites circulant parmi la multitude en qualité d'interprètes ou de traducteurs des textes de la Loi lus par Esdras en hébreu.

Les apographes de la traduction araméenne du livre de

(1) Voir Fr. Lenormant, *ouv. cité*, p. 173 et suivantes et p. 221.
(2) Voir la description de cette réunion, § 1er.

Daniel se seront multipliés entre les mains du peuple, à qui le dialecte araméen seul était familier, tandis que les apographes de l'original hébreu auront diminué et seront devenus bientôt assez rares. Il nous parait très probable que le texte original de la partie II, 4-VII aura disparu définitivement par suite de la chasse faite par le roi Antiochus Épiphane aux Livres saints des Juifs et particulièrement sans doute au livre de Daniel à cause du châtiment qui lui était prédit dans la prophétie, chapitre VII, qui le concerne. (1)

On s'explique ainsi facilement la disparition de l'original hébreu de la partie II, 4-VII, dont il ne reste plus que la traduction araméenne.

En présence des éclaircissements que nous venons de fournir touchant le fait de l'emploi de deux langues différentes dans le livre de Daniel, la conclusion, tirée de ce fait par le rationalisme biblique contre l'authenticité du livre et contre le caractère vraiment prophétique des prédictions qu'il contient, apparait dénuée d'un fondement sérieux.

Nous avons ici en même temps une nouvelle preuve du bien fondé de la tradition synagogale et ecclésiastique en ce qui concerne l'authenticité des Livres Saints, tradition séculaire, dont on ne s'écarte le plus souvent qu'au détriment de la vérité historique.

(1) La chasse organisée par un monarque païen tel qu'Antiochus, surtout à l'égard de cette prophétie de Daniel, se comprend aisément du moment qu'on se place au point de vue de ses calculs purement humains. En effet, cette prophétie, par là même qu'elle prédisait son châtiment et sa ruine, était évidemment, selon ses idées, de nature à maintenir les Juifs dans leur obstination à ne pas céder à ses tentatives de paganisation et à entretenir dans leur cœur, grâce à l'attente de sa chute prochaine, le sentiment de résistance à son autorité. Il se sera donc flatté de l'espoir d'avoir plus facilement raison de leur résistance en leur enlevant un livre, qui, d'après lui, les cuirassait de la folle espérance de leur prochaine délivrance de la tyrannie païenne.

V.

Résumé succint des évènements historiques afférents a la chute de Babylone discutés et établis dans ce mémoire.

Notre exposé de la fin du nouvel empire chaldéen, d'après les divers documents historiques actuellement disponibles, présente cet évènement sous un jour passablement différent de celui sous lequel il apparut jusqu'en nos temps.

Nous avons montré que la chute définitive de Babylone eut lieu non pas sous le règne de Nabunaid, mais sous le court règne *légitime* de quelques mois de son fils Belšaruçur, le Balthasar de la Bible, depuis le mois de Juillet 539 jusqu'au commencement de l'an 538.

Le véritable vainqueur de Babylone fut, non pas Cyrus en personne, mais Gubaru, son général. Après avoir défait préalablement et fait prisonnier le roi chaldéen Nabunaid et s'être emparé de la ville de Borsippa, située sur le territoire de Babylone, Gubaru se rendit maître, presque sans coup férir, d'une grande partie de Babylone même, mais il se trouva arrêté, et cela durant plusieurs mois, devant le quartier des palais, où s'était enfermé avec les troupes de son parti, déjà depuis 539, Belšaruçur, le fils de Nabunaid, en révolte contre son père. Gubaru s'empara du quartier des grands temples dès le mois de *Juillet* de l'an 539. Cyrus n'entra dans la ville qu'au mois d'*Octobre* de la même année. Il y proclama la paix pour la partie de la ville déjà occupée par Gubaru et en même temps aussi pour l'autre, qui avait continué à résister jusqu'alors, à condition bien entendu qu'elle fit sa soumission.

Au moment du départ de Cyrus de Babylone, qui eut lieu certainement au commencement de l'an 538, l'acropole babylonienne continuait toujours à refuser de se rendre. Cyrus établit donc Gubaru *gouverneur* de Babylone, lui laissant le soin de s'emparer de la partie encore insoumise de l'immense cité.

Après le départ de Cyrus, qui alla rejoindre sa seconde

armée occupée au siège de Suse, Gubaru continua à Babylone le siège du quartier des palais. Selon le prophète Daniel, contemporain et témoin oculaire des évènements, le général de Cyrus parvint enfin à s'en emparer une nuit que Balthasar se livrait avec les grands personnages de son royaume à une véritable orgie.

Avec ce renseignement s'accorde le récit d'Hérodote. Seulement, cet historien attribue, mais à tort, la prise de ce dernier quartier de la grande cité, non pas à Gubaru, mais à Cyrus, son royal maître, qui pour parvenir à s'en emparer avait dû, selon lui, détourner préalablement les eaux de l'Euphrate, ce qui lui permit de pénétrer dans le quartier assiégé en suivant le lit du fleuve rendu guéable. Si ce dernier trait du récit d'Hérodote est vraiment historique, le fait du détournement des eaux du fleuve serait évidemment à attribuer non à Cyrus, qui était à ce moment loin de Babylone, mais à Gubaru, son général, ce qui n'exclut cependant pas la possibilité que Cyrus ait conçu le projet lors de sa présence à Babylone et qu'à son départ il ait chargé le gouverneur de Babylone de son exécution. La chute du dernier quartier de la capitale, lors laquelle, selon le témoignage de Daniel et probablement aussi de la Chronique babylonienne, Belšaruçur perdit à la date du 11 *Adar* de l'an 538 le trône et la vie, fit passer aux mains de Cyrus le sceptre du nouvel empire chaldéen, fondé par Nabupalassar. Maître de la grande cité tout entière, Gubaru, porteur du trésor royal, se rendit auprès de Cyrus, qui venait de s'emparer de la ville de Suse.

Ceci semble résulter du fait de la présence de Daniel à Babylone au moment de la mort de Belsaruçur, en la troisième et dernière année duquel, savoir au commencement de 538, le prophète gérait encore à Suse les affaires de l'empire chaldéen.

Après le départ de Gubaru pour Suse, peu de temps après la mort de Belšaruçur, Cambyse, fils de Cyrus, se rendit solennellement le quatrième jour de Nisan, savoir en Avril 538, à *Êninpa-kalama-shumu*, c.-à-d., au *temple qui donne le sceptre de l'empire*, pour y accomplir un acte religieux. Cet acte, ainsi que semble l'indiquer le nom même du temple, avait

sans doute la portée d'un acte d'intrônisation de ce prince en qualité de *vice-roi* de Babylone. Cambyse n'occupa ces fonctions que jusqu'au retour de Gubaru, qui revînt de Suse à Babylone investi par Cyrus du titre de *roi des Chaldéens*, dénomination sous laquelle le désigne Daniel, son contemporain. En montant sur le trône, Gubaru échangea son nom contre celui de *Daryavesh* ou de *Darius*, que lui attribue Daniel, qui y accole l'épithète *le Mède*.

Xénophon a su, tout comme Daniel lui-même, que le vainqueur de Babylone était d'une nationalité autre que Cyrus, et Flavius Josèphe que celui qui s'appela *Darius* était désigné sous un autre nom par les historiens grecs, entre autres par Xénophon sous celui de *Gobryas*. Cependant, il a été connu également sous le nom de *Darius*, dont les historiens grecs dérivent le nom de *dariques*, donné à une monnaie frappée et émise par un roi Darius, nécessairement *antérieur* à Darius, fils d'Hystaspe, savoir par Darius le Mède. En effet, c'est bien lui que, selon la Chronique arménienne d'Eusèbe, Abydène a voulu désigner, quand il attribue à *Dareh*, *le roi* le fait d'avoir éloigné Nabunaid, son prisonnier, savoir en le livrant à Cyrus, qui le relégua en Carmanie.

Gubaru, devenu *Darius*, *roi des Chaldéens*, ne régna qu'*une année et quelques mois*, depuis la fin de l'an 538 jusqu'au commencement de l'an 536.

Seul, le livre de Daniel nous fournit des renseignements touchant le court règne de Darius le Mède. Ce livre est donc, voire aussi sous ce rapport, un document précieux pour nous, car il supplée au manque de documents cunéiformes et classiques concernant l'époque de la domination *bi-céphale médo-perse* sur l'Orient après l'effondrement du nouvel empire chaldéen.

Ce document contemporain nous apprend que les premiers mois, qui suivirent l'avènement de Darius le Mède au trône de Chaldée, furent fort agités. Les Babyloniens et notamment les grands Officiers de l'empire étaient sourdement hostiles à la domination étrangère, à laquelle ils étaient assujettis de force.

Les derniers concertaient sans cesse toute espèce de plans en vue de se défaire du nouveau monarque que Cyrus leur avait imposé. Ils en voulaient surtout à Daniel, le grand homme d'état. Son expérience et sa connaissance approfondie de tout ce qui concernait l'administration de l'empire en faisait un conseiller hors de pair pour son royal maître, qui avait fait de lui son conseiller intime et son favori. Poussés, d'une part, par l'envie et, d'autre part, par le fait que, grâce aux sages conseils de ce dernier, Darius évitait les graves difficultés inhérentes au gouvernement d'un grand empire récemment vaincu et encore tout plein d'anciens souvenirs glorieux, les grands Officiers indigènes forgeaient toute espèce de pièges contre Daniel et, par contre-coup, contre le monarque lui-même. Ils se flattaient de l'espoir que, s'ils parvenaient à perdre Daniel et à enlever ainsi à Darius son conseiller le plus précieux, ils n'auraient plus guère de peine à pousser le monarque lui-même à sa perte.

A cette fin ils essayèrent d'abord de mettre Daniel en opposition avec son royal maître sur le terrain religieux. Le truc échoua et le monarque, à qui son favori avait dessillé les yeux au sujet de *Bel*, fit mettre à mort les prêtres imposteurs et autorisa Daniel à détruire l'idole et son temple. Peu de temps après, ce dernier montra au roi que le *Dragon*, ou le *Serpent sacré*, n'était, pas plus que Bel, un Dieu vivant, c'est-à-dire le vrai Dieu vivant et immortel, en faisant ingurgiter au serpent des boules de graisse mélangées de poix et de poils, qui le firent crever.

Les ennemis de Daniel stigmatisèrent auprès du peuple du nom de sacrilège abominable ces deux actes. Leurs excitations provoquèrent une véritable révolution à Babylone. Pris à l'improviste et sommé par les insurgés, s'il voulait conserver lui-même la vie sauve, de leur livrer Daniel pour être jeté dans la fosse aux lions, Darius se vit contraint d'obtempérer à leur sommation. Grâce à une intervention toute spéciale de la divine Providence, Daniel resta vivant jusqu'au septième jour parmi sept lions affamés. Témoin du prodige, Darius le

fit tirer de la fosse le matin du septième jour et y fit jeter les chefs de l'insurrection, que les lions saisirent et broyèrent sous leurs dents encore avant qu'ils eurent atteint le fond de la fosse.

Ce premier complot avait donc tourné à la confusion et au détriment des ennemis de Daniel. Depuis cet évènement, celui-ci ne fit que grandir dans l'estime du monarque. Darius manifesta l'intention de lui confier la gestion suprême de ses Etats. Une fois ce projet éventé, les grands Officiers circonvinrent frauduleusement le monarque. Sous le prétexte fallacieux de s'assurer de la soumission absolue de ses sujets à ses volontés, ils l'amenèrent à promulguer un édit, par lequel il était défendu de solliciter pendant l'espace d'un mois n'importe quelle grâce, soit d'un homme, soit d'un dieu, sinon du monarque seul, sous peine, en cas de transgression, d'être jeté dans la fosse aux lions. Les inspirateurs de l'édit se flattaient de l'espoir que, ou bien cet édit aurait excité une nouvelle insurrection à Babylone, ou bien aurait, en tout cas, entraîné la perte de Daniel, convaincus qu'ils étaient qu'en dépit du terrible châtiment y comminé, il n'aurait pas omis d'offrir quotidiennement ses supplications à son Dieu. Leur attente se réalisa. Surpris en flagrant délit de transgression de l'édit irrévocable de Darius, Daniel fut jeté dans la fosse aux lions, qui, cette fois encore, ne lui firent aucun mal. Le lendemain matin le roi trouva Daniel plein de vie au fond de la fosse. Il ordonna aussitôt de l'en tirer et d'y jeter les grands Officiers et les autres accusateurs de son ministre favori, que les lions dévorèrent à l'instant même sous les yeux du monarque.

Après avoir infligé ce juste châtiment aux ennemis de Daniel, qui étaient aussi les siens, Darius exécuta le projet qu'il avait conçu auparavant de placer son fidèle serviteur à la tête de l'administration de tout l'empire.

En même temps, dans un édit, promulgué dans toute l'étendue de la monarchie, il proclama sa haute estime et sa vénération, qu'il voulait voir partagées par tous ses sujets, pour le Dieu de son premier ministre, car ce Dieu s'était montré le Dieu véritable, vivant et immortel en sauvant Daniel, son fidèle serviteur, de la gueule des lions.

D'après le témoignage du livre qui porte son nom, Daniel vécut depuis lors heureux pendant le reste du règne de Darius jusque sous le règne de Cyrus. Cette donnee nous révèle que, bien conseillé par son premier ministre, Darius prit toutes les mesures nécessaires pour empêcher le retour des troubles, qui avaient agité sa capitale, et que la seconde moitié de son règne s'écoula pacifiquement.

Grâce à la tranquillité ramenée dans l'empire, le monarque put s'appliquer à le rendre prospère en y développant le commerce et l'industrie. Pour faciliter les transactions commerciales il fit frapper et mettre en circulation la monnaie appelée *dariques* du nom de son royal émetteur.

Après la mort de Darius le Mède, Cambyse, fils de Cyrus, qui avait déjà rempli les fonctions de *vice roi* de Babylone, fut réintégré dans cette fonction. Associé au trône en 532 par son père, il put accoler à son nom, outre le titre de *roi de Babylone*, celui de *roi des pays*, que portait aussi son père.

Après la réunion sous le sceptre unique de Cyrus des deux parties de la monarchie bi-céphale médo-perse, Daniel continua à rester en possession de la haute position, qu'il avait occupée sous Darius, au moins jusque dans le courant de la *troisième* année du règne de Cyrus, soit jusqu'en 534. Il avait atteint alors sa *quatre-vingt-septième* année d'âge. Il est probable qu'il n'aura plus vécu longtemps après cette date.

Daniel fut témoin en 536 du départ des Juifs, ses compatriotes, de Babylone pour la Judée, et il est hautement probable, sinon certain, qu'il fut l'inspirateur, voire même le rédacteur, de l'édit libérateur de Cyrus, à preuve la couleur monothéiste de cet édit, très ressemblant, sous ce rapport, à l'édit de Darius le Mède.

Avant de descendre dans la tombe, le saint vieillard aura encore goûté la joie d'apprendre que déjà étaient posés les fondements du temple de Jérusalem, que Zorobabel, le chef des Juifs rentrés dans leur patrie était autorisé à rebâtir en vertu de l'édit de Cyrus.

VI.

Note additionnelle concernant le livre de Daniel.

Au cours de la précédente étude nous avons considéré le livre de Daniel comme un document d'un caractère historique incontestable. Tel n'est pas le sentiment du savant assyriologue, M. Jules Oppert, dans ses *Problèmes bibliques dédiés à M. Joseph Derenbourg* (1).

Vers la fin de la page 16 de ce travail M. Oppert s'exprime comme il suit : « Le livre de Daniel raconte des faits qui sont en contradiction avec tous les documents profanes et avec les autres livres de la Bible, voire même avec ses propres renseignements. » Cependant, page 17, il ajoute ceci : « Mais dans la multitude des faits, racontés dans ce livre, il y a un fond de vérité, et il s'agit de discerner ce qui est vrai et ce qui est inventé. »

D'après M. Oppert, page 17, « le livre débute par une inexactitude chronologique : il est dit que Nabuchodonosor vint à Jérusalem dans la troisième année de Jojakim, roi de Juda, assiéger et prendre Jérusalem.... C'est la quatrième qu'il fallait écrire. » Nous croyons avoir établi plus haut que cette donnée du livre de Daniel est exacte et qu'on peut aisément la concilier avec la donnée du livre de Jérémie, XXV, 1, d'après laquelle la quatrième année de Jojakim était la première année du règne de Nabuchodonosor *après* la mort de son père Nabopalassar. Le titre de *roi*, donné par Daniel à Nabuchodonosor, la troisième année de Jojakim, implique que le premier avait été associé au trône du vivant de son père.

D'après M. Oppert, page 17, « le roi babylonien monta sur le trône en mai ou juin 605 av. J. Ch., et ne régnait pas encore à l'époque indiquée par le livre de Daniel. » Eu égard à ce qui précède, cette assertion manque de fondement. C'est

(1) Ce travail est extrait de la *Revue des études juives*, t. XXVIII, année 1894. Je n'ai eu connaissance de ce travail que dans le courant de la présente année.

qu'il résulte de la chronologie des rois de Juda et d'Israël que la quatrième année de Jojakim correspond à l'an 607, et, par conséquent, sa troisième année à l'an 608, date de la chute de Ninive. (1) Si la quatrième année de Jojakim est la première où Nabuchodonosor régna seul après la mort de son père, qui l'avait associé au trône après la chute de Ninive, Daniel est dans le vrai quand il décerne le titre de roi à Nabuchodonosor à l'occasion d'un événement se rapportant à la troisième année de Jojakim (608).

Cette assertion combinée avec le texte précité de Jérémie révèle qu'il y eut à peine une année d'intervalle entre l'association de Nabuchodonosor au trône et la mort de son père.

M. Oppert dit encore, à la même page 17, ce qui suit : « Le même livre se contredit : malgré sa mort, Daniel prophétisa encore dans la troisième année du même roi, » à savoir de Cyrus.

M. Oppert suppose à tort qu'il est signifié, Daniel, I, 21, par les mots : *Et Daniel fut* (ויהי) *jusqu'en la première année du roi Cyrus* que Daniel ne vécut pas au-delà de cette date et mourut alors. Mais tel n'est pas le sens de ces paroles. D'après ce qui précède cette énonciation, il s'agit de l'obtention de la faveur du monarque régnant, et le verset final de ce chapitre constate simplement le fait que depuis lors Daniel continua à être en faveur à la cour de Babylone, malgré le changement de dynastie survenu entretemps, jusqu'à la première année de Cyrus, ou jusqu'à la fin du nouvel empire chaldéen.

Le sens, que nous attribuons à l'expression ויהי, est confirmé par le passage, VI, 28, où nous lisons ceci : *Et il* (Daniel) *jouit de prospérité pendant le règne de Daryawesh et pendant le règne de Cyrus.* D'ailleurs, c'est ce que confirme le témoignage

(1) En 1894, date de la publication des « Problèmes bibliques », le monde savant n'avait pas encore connaissance de la nouvelle inscription de Nabunaid, qui ne lui a été révélée par le P. Scheil que dans le courant de l'année suivante. En me basant sur les données fournies par ce savant, je crois avoir établi dans un petit travail intitulé : *La date de la chute de Ninive en 608 ou en 607 ?* que l'an 608 est la date véritable de cet événement important, comme je l'avais déjà admis dans une précédente étude sur *l'Agonie et la fin de l'empire d'Assyrie.*

du livre même quand il mentionne la troisième année de Cyrus en laquelle Daniel prophétise encore. La saine critique historique ne consiste pas dans le fait de créer des antilogies entre les données diverses d'un document, mais dans le fait de concilier entre elles les données en apparence contradictoires au moyen d'autres données que nous révèlent la véritable pensée de l'auteur. Tel est ici le cas. Quiconque se donnera la peine de considérer attentivement le contenu du chapitre I rapproché du passage, VI, 28, ne dira pas avec M. Oppert, que, d'après le livre qui porte son nom, « malgré sa mort, Daniel prophétisa encore dans la troisième année » de Cyrus. Il comprendra aisément, en présence de la teneur du passage, VI, 28, que, ayant survécu au règne de Daryawesh ou de Darius le Mède, Daniel n'a pas dû sortir de son tombeau pour prophétiser en la troisième année du règne de Cyrus.

D'après M. Oppert, page 18, « c'est avec les légendes touchant Belsazzer et Darius le Mède que commencent les difficultés inextricables. Qui est Belsazzer, fils de Nabuchodonosor, et Darius, fils de Xerxès, de la race des Mèdes ? »

Entre Nabuchodonosor et Cyrus, « il n'y a pas, dit-il, page 19, la moindre place pour un roi Belsazzer, dont la *troisième* année est citée au premier verset du sixième chapitre. »

Je demande bien pardon au savant assyriologue. Il y a certainement place pour Balthasar-Belšaruçur. Celui-ci descendait par sa mère de Nabuchodonosor le Grand qui était son *ancêtre* (אב), mais pas son *père*, car Balthasar était le fils de *Nabunaid*, suivant l'inscription du cylindre du temple de Sin publiée par Rawlinson. En sa qualité de contemporain de Balthasar-Belšaruçur et en vertu de ses continuelles relations avec la cour de Babylone jusqu'au règne de Cyrus inclusivement, Daniel n'ignorait certes pas de qui ce dernier était le fils. (1) Il s'ensuit de là que l'expression אב, sous laquelle il

(1) En ce qui concerne le fait que la mère de Balthasar s'abstient de faire mention des relations qu'avait eues Daniel avec le roi Nabunaid et ne mentionne que ses relations avec Nabuchodonosor, l'aïeul de Balthasar, c'est là, à notre avis, un clair indice de l'existence de rapports hostiles entre le fils et le père. Le premier eut sans doute refusé d'écouter un ancien conseiller de son père.

désigne Nabuchodonosor, est employée dans le sens d'*ancêtre*, dans lequel il est employé dans maint autre passage de la Bible.

Dans plusieurs de nos travaux antérieurs, notamment dans nos études intitulées : *La fin de l'empire Chaldéen* et *Gubaru et Darius le Mède* nous croyons avoir montré qu'il y a place pour le règne de Balthasar avant Cyrus, que ce règne a couru depuis 541 jusqu'en 538.

Le règne de Balthasar-Belšaruçur fut un règne, illégitime à son origine, issu de sa révolte contre son père Nabunaid, le roi légitime, un règne de *fait* simultané avec le règne légitime de ce dernier jusqu'au moment de la défaite et de la capture de Nabunaid à Borsippa par Gubaru, vers le milieu de l'année 539. Depuis cette date jusqu'au 11 Adar de l'an 538 Belšaruçur fut roi légitime de Babylone.

A cette date, d'après la Chronique babylonienne, fruste en cet endroit, *le roi*, qui, eu égard à la date mentionnée, ne peut être nul autre que Belsaruçur, *mourut*, d'après ce qui semble ressortir de ce qu'on peut encore déchiffrer, de mort violente. (2) Si nous ne pouvons pas déduire avec certitude du texte fruste de la Chronique babylonienne le fait de la mort violente de Balthasar, ce fait est attesté en termes formels par Daniel, V, 30, où il est dit que dans *la nuit* même où Balthasar se livrait avec son entourage à l'orgie sacrilège décrite dans ce chapitre, *il fut tué*, indubitablement, eu égard à la teneur du verset qui suit immédiatement après, soit par la main des guerriers, soit par la main même de Darius le Mède, *qui obtint la royauté* après la mort de Balthasar, nommé par Daniel, v. 30, *roi des Chaldéens*.

A notre avis, la réalité du règne triennal de Belšaruçur-Balthasar résulte de tout un ensemble de faits, qui restent inexplicables à moins d'admettre la réalité de ce fait.

Voici ces faits. Premier fait, l'abandon du camp retranché

(2) Voir ce que nous disons touchant la teneur de ce texte dans notre brochure : *Les Hébreux palestiniens prémosaïques*, où il est question de *Gubaru* et de la chronique babylonienne à partir du § III.

établi au-dessus de Sippara pour arrêter la marche en avant de l'armée de Cyrus. Au moment où Gubaru entre sur le territoire d'Accad il y rencontre Nabunaid, qui s'était désintéressé jusqu'alors de l'œuvre de la défense de l'empire, au lieu de son fils Belšaruçur, qui y avait monté la garde pendant plusieurs années contre les Perses.

D'une part, sa révolte contre son père, provoquée par l'inaction de ce dernier en présence du danger que courait l'empire, puis, d'autre part, l'impuissance où il était de pouvoir tenir tête avec son armée à l'armée rassemblée par son père pour réprimer sa révolte, expliquent la disparition de Balthasar avec son armée du pays d'Accad. Il se réfugia avec elle dans Babylone pendant que son père marchait sur Sippara. Le fait de la révolte de Balthasar contre son père résulte, à notre avis, clairement du fait mentionné par la Chronique babylonienne de la révolte du pays d'Accad à l'arrivée du roi Nabunaid.

Puis, comment expliquer le fait que le roi Nabunaid, battu par Gubaru au pays d'Accad et fuyant devant lui, au lieu de se réfugier à Babylone, se réfugie avec les débris de son armée à Borsippa ? Supposées la révolte de Belšaruçur-Balthasar, son fils, et l'occupation de Babylone par l'armée de ce révolté, on comprend que celui-ci en ait tenu les portes fermées à son père. Dès lors, il ne restait à ce dernier d'autre parti à prendre que celui de se réfugier à Borsippa, où, d'après Bérose, il fut vaincu de nouveau et fait prisonnier par Gubaru, vers le commencement du mois de Juillet 539, selon la Chronique babylonienne.

Si, à cette date, le fils de Nabunaid n'avait pas occupé avec une armée une grande partie de Babylone, même après la prise du quartier des grands temples, quel besoin Cyrus avait-il, arrivé, d'après la Chronique, à Babylone au mois d'Octobre suivant, de proclamer la paix, ou, comme nous dirions maintenant, l'amnistie ? Le quartier des grands temples avait été occupé par Gubaru sans qu'aucune résistance lui fût opposée.

L'amnistie était, par conséquent, offerte à la partie de Babylone non occupée encore par l'armée médo-perse, évidemment

parce qu'à cette prise de possession s'opposait une armée indigène qui n'était certainement pas l'ancienne armée, complètement défaite de Nabunaid, mais celle avec laquelle son fils révolté s'était jeté dans Babylone avant la défaite de son père au pays d'Accad.

Ensuite, que signifient ces mots que nous lisons dans la Chronique babylonienne à la date du 11 Adar 538, à savoir que *Gubaru* (fondit) *sur... et le roi meurt*, sinon que le roi en question, qui, d'après le contexte du récit de la Chronique, ne saurait être ni Cyrus, ni Nabunaid, n'est autre que le fils révolté du dernier, qui se maintînt dans une partie de la cité avec son armée jusqu'à la date du 11 Adar.

Ce qu'il y a d'obscur dans le récit, partiellement fruste, de la Chronique babylonienne devient clair du moment qu'on admet avec Daniel, chapitre V, que Balthasar, qu'il nomme *roi des Chaldéens* et qu'il représente comme resté maître d'une partie de Babylone jusqu'à ce qu'il *fut tué pendant la nuit* même où Daniel lui predit le transfert de sa royauté aux Mèdes et aux Perses, est *le roi qui meurt*, d'après la Chronique babylonienne, quand *Gubaru* fondit à l'improviste *sur* la partie non encore conquise de Babylone, probablement au moyen du stratagème, mentionné par Hérodote, de la dérivation des eaux de l'Euphrate.

Balthasar-Belšaruçur, fils de Nabunaid, mourut ainsi, de mort violente, la *troisième* année de son règne mentionnée par Daniel, VIII, 1.

En présence de ce qui vient d'être établi, c'est, nous semble-t-il, être peu équitable envers le livre de Daniel, que de prétendre que ce qu'il raconte au sujet de Balthasar, *roi des Chaldéens*, renferme « des difficultés inextricables », qui révèlent le caractère non-historique de cette partie du document.

Maintenant voici comment M. Oppert s'exprime au sujet du récit du livre de Daniel touchant Darius le Mède.

« Après lui, dit-il, vient Darius, qui reçoit le royaume (IX, 1, [coll. VI, 1,] et qui est seulement chargé de la royauté (אשר המלך). Il est satrape de race médique et il a, lors de son avènement, soixante-deux ans.

Cette dernière circonstance ajoute encore aux difficultés de la question. Par qui pouvait être élevé à la royauté ce vieux prince, fils de Xerxès ?... Darius n'était pas le sujet de Cyrus, qui établit (la *Chronique* le dit expressément) comme gouverneur Gobruyas, cité par la Cyropédie de Xénophon. D'ailleurs le livre de Daniel, qui se réfère à l'an premier de ce prince, le présente comme un des prédécesseurs du fondateur de l'empire perse. »

Dans nos trois brochures, citées plus haut, nous avons établi à suffisance de preuve que Gubaru, qui, d'après la Chronique babylonienne, fut établi par Cyrus *gouverneur* de Babylone, est le même personnage que Gobruyas de Xénophon. Là même nous avons prouvé ultérieurement pour tout esprit non prévenu l'identité de Gubaru-Gobruyas avec le roi Darius de Daniel. De cette identité il résulte que M. Oppert affirme à tort que Darius « n'était pas le sujet de Cyrus. » Il était son sujet et le généralissime d'une de ses deux armées.

L'identité de Gubaru-Darius rend facile la réponse à la question posée par M. Oppert en ces termes : « Par qui pouvait être élevé à la royauté ce vieux prince ? » Nous répondons : par Cyrus, qui, d'après la Chronique, l'avait déjà créé *gouverneur* de Babylone *avant* la prise du grand quartier occupé par Balthasar, puis, après la défaite du dernier et l'effondrement du nouvel empire chaldéen, *roi des Chaldéens*, sans doute en récompense de ses glorieux exploits militaires.

D'après Daniel, VI, 1, Darius succéda immédiatement, comme roi des Chaldéens, à Balthasar, et il régna en cette qualité avant Cyrus (VI, 28). Nous avons vu plus haut que le récit de Daniel touchant Balthasar est inattaquable. D'où nous inférons qu'on n'a pas le droit de suspecter la véracité de cette donnée afférente à Darius, qui se lie intimement au précédent récit. D'ailleurs, l'exactitude historique de Daniel ressort clairement du fait que, à plus d'une reprise, il déclare que Darius-Gubaru *reçut* la royauté de Chaldée, à savoir des mains de Cyrus, son souverain, qui resta son suzerain après lui avoir donné l'investiture de ce royaume.

Ce qui précède nous prouve que « les données de Daniel sont authentiques » et que Darius le Mède a joué son rôle immédiatement après Balthasar et pas « sous Artaxerxès-longue-main ou Darius Ochus. »

L'investiture royale accordée à Darius-Gubaru était une investiture purement personnelle et non pas héréditaire, qui finissait avec la vie du titulaire. Aussi voyons-nous aussitôt après la mort de Darius les deux moitiés de l'empire réunies sous un seul et même sceptre, sous le sceptre de Cyrus. Quant à l'origine médique attribuée à Darius-Gubaru par Daniel et au fait du commandement en chef d'une de ses armées confié par Cyrus, d'après la « Chronique » à ce mède, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Gubaru aura passé aux Perses après les actes de cruauté commis, selon Diodore, (1) par Astyage après sa première défaite. Son nom éranien est rendu *Gubaru* en babylonien, et *Gobruyas* en grec, et le nom de son père *Ahasveroš* en transcription hébraïque, soit, selon M. Oppert, *Khsāyārsā* en perse, nom qu'on trouve écrit aussi *Akhsuvarsi* et *Akhsuvarsu*, en grec Ἀσσουῆρος.

Après la chute du royaume des Mĕdes et son incorporation à l'empire perse, Cyrus pouvait avoir ses apaisements au sujet de la fidélité des chefs mèdes, à cause de la conduite absolument impolitique tenue à leur égard par le dernier roi mède. D'ailleurs, c'était le bon moyen pour gagner leur confiance que de leur en témoigner, comme le fit Cyrus en remettant aux mains d'un mède le commandement en chef de l'armée destinée à opérer contre les Babyloniens, les ennemis des Mèdes (Manda) à l'époque du règne de Nabunaid. (2)

Puissent les remarques qui précèdent rendre certains savants plus équitables envers le livre de Daniel et les retenir de rejeter comme non-historique une partie de son contenu, malgré que, comme nous venons de le montrer, ce contenu contribue largement à combler des lacunes historiques et à éclaircir des faits, qui, sans lui, restent incompréhensibles et inexplicables.

Deynze, (Belgique). Fl. De Moor, curé-doyen.

---

(1) *De Virtutibus et Vitiis*, lib. VI. — (2) Voir le document, V Rawlinson, 64, I, 28, cité dans notre étude sur *la date de la chute de Ninive*, page 7.

A M. le Directeur de la Revue *Le Muséon*, Louvain.

Bagdad, le 31 janvier 1896.

M. le Directeur,

J'ai l'honneur de vous adresser ci-inclus, en vous priant de vouloir bien la faire paraître dans *Le Muséon*, une réponse à un article de M. Oppert. Vous vous demanderez peut-être, M. le Directeur, pourquoi je m'adresse à vous ; vous jugerez qu'attaqué par M. Oppert dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, il eut été plus naturel de lui répondre dans ce recueil. C'était aussi mon avis et les quelques lignes que je vous envoie, je les avais d'abord envoyées à la *Zeitschrift*.

Malheureusement M. Bezold qui n'a pas vu d'inconvénient à publier les attaques de M. Oppert, m'a fait savoir par une lettre datée du 27 novembre et que je n'ai reçue qu'aujourd'hui qu'il lui était impossible d'insérer mon article.

C'est vous, M. le Directeur, qui avez bien voulu me mettre à même, il y a quelques années, d'annoncer au public savant la découverte du pays d'Achnounnak ; c'est donc *Le Muséon* que je défends en me défendant, vous tenant pour un homme impartial et courageux, c'est encore à vous que je m'adresse aujourd'hui puisque M. Oppert prétend me déposséder de ma découverte.

Je pense bien, du reste, que les choses n'en resteront pas là : M. Oppert comprendra, j'aime à le croire, qu'après avoir aussi bruyamment annoncé que le pays d'Achnounnak a été de nouveau découvert il doit faire connaître le site de ce pays, s'il ne veut pas mériter aux yeux de tout le monde, l'épithète peu aimable qu'il m'a décernée dans la *Zeitschrift*. J'espère donc qu'il va révéler le site du pays d'Achnounnak et je prie M. Bezold de vouloir bien lui ouvrir de nouveau les colonnes de la *Zeitschrift*, à cette occasion.

Dans le cas où M. Oppert connaitrait réellement ce site, je n'aurais naturellement rien à dire ; mais si, comme je serais porté à le croire, il ne sait absolument rien, j'aurai à lui répon-

dre et c'est encore à vous, M. le Directeur, que j'adresserai ma réponse.

Veuillez agréer, M. le Directeur l'assurance de ma haute considération.

H. Pognon.

RÉPONSE A M. OPPERT.

par H. Pognon.

(Cette réponse était destinée à paraitre dans la *Zeitschrift für Assyriologie*).

Dans un article intitulé LAL DI « moins » et NIG GAS « un peu en moins » qui a récemment paru dans ce recueil, M. Oppert s'exprime en ces termes sur mon compte : « N'imitons pas le Christophe Colomb du beau pays d'Asnunnak qui « se refuse d'en faire connaitre le site, après avoir annoncé sa « découverte. On a toujours tort dans ces cachoteries, on « n'empêche personne d'y faire des fouilles, puisque d'autres, « les Amerigo Vespucci de cet Asnunnak savent maintenant « où se trouve cette illustre contrée. Je serais donc aussi ridi- « cule en m'exposant à ce que d'autres trouvent ce que je « voudrais tenir secret. »

Lorsque j'ai annoncé dans *Le Muséon* de Louvain que j'avais reconnu où était situé le pays d'Achnounnak, j'ai exposé en termes assez clairs pour être compris par les assyriologues français et par la plupart des assyriologues étrangers, les motifs pour lesquels je ne croyais pas pouvoir, dans l'intérêt de la science et surtout de la loyauté, faire connaitre le site de ce pays. Mais j'ai apporté des inscriptions trouvées dans ce pays en preuve de ma découverte.

Les motifs de mon silence ne paraissent pas suffisants à M. Oppert : c'est son droit et cela m'est profondément indifférent. Aussi je ne prendrais pas la peine de lui répondre, si je ne m'étais pas imposé comme règle de ne jamais laisser passer

une attaque injuste sans riposter immédiatement : je souhaiterais même, pour la dignité de la science française, que tous mes compatriotes imitassent mon exemple.

M. Oppert parle de mes *cachoteries*, il les déclare ridicules, il va jusqu'à qualifier, dans une intention manifestement ironique, le pays d'Achnounnak d'*illustre pays*, de *beau pays*, sans doute pour le punir d'avoir été découvert par moi. Tout cela m'est égal et je ne lui dirai même pas si le pays d'Achnounnak m'a paru beau ou laid, mais M. Oppert affirme également (et ceci est plus grave) qu'un Amerigo Vespucci vient de découvrir de nouveau ce pays et qu'on peut y faire des fouilles, si l'on veut.

Il n'est pas d'usage d'annoncer une découverte scientifique sans donner de preuves : il serait vraiment trop facile à M. Oppert, sans cela, d'affirmer que la géographie ancienne de l'Assyrie et de la Babylonie n'a plus aucun secret pour lui. Je n'ai pas cru devoir dire où était situé le pays d'Achnounnak, c'est vrai, mais j'ai publié dans *Le Muséon* de Louvain les inscriptions de plusieurs princes de ce pays et donné les textes originaux au Cabinet des Médailles où tout le monde peut les consulter. Ce sont là, sans doute, des preuves suffisantes de la réalité de ma découverte ; on ne trouve pas des inscriptions dans un pays dont on ignore même le site.

Mais M. Oppert n'a aucune raison de cacher au public savant le site du pays d'Achnounnak : bien plus, en s'exprimant comme il le fait sur mon compte et en blamant ce qu'il appelle mes *cachoteries*, il s'est interdit à lui-même de m'imiter et de garder plus longtemps le silence.

Espérons donc que M. Oppert va nous révéler le site du pays d'Achnounnak et le nom de l'Amerigo Vespucci qui l'a de nouveau découvert. Si M. Oppert ne faisait pas la preuve de ce qu'il avance, l'affirmation de l'Amerigo Vespucci dont il parle ne pourrait être considérée que comme une simple *vanterie*.

9 octobre 1895.

L'ÉPOQUE DE RAMSÈS II

FIXÉE PAR L'ÈRE D'ASETH.

I.

Deux opinions sur l'époque de Ramsès II.

Gibbon, encore étudiant à l'Université d'Oxford, préludait à ses travaux historiques par des recherches sur le siècle de Sésostris, dont il voulait fixer l'époque. La tentative était hasardeuse, comme le montrent les polémiques que le système chronologique de Newton avait déjà soulevées : aussi Gibbon rapporte-t-il qu'il ne retira de son labeur que la découverte de sa propre faiblesse. Si une pareille tâche restait difficile au dix-huitième siècle, elle semble aujourd'hui moins malaisée et néanmoins elle l'est encore, car on ne saurait guère l'entreprendre sans discuter la période sothiaque, sans traiter de l'exode et sans remonter jusqu'aux Pasteurs, dont l'ère peu connue mérite un sérieux examen.

Il faut dire, avant tout, que deux opinions sont en présence relativement à l'âge de la dix-neuvième dynastie, celle qu'illustra Sésostris, ou Ramsès II. La première théorie, qui faisait Ramsès II fort ancien, a perdu l'un de ses principaux arguments le jour où l'on a reconnu que l'an 1322 av. J. C. n'appar-

tenait pas au règne de Ramsès III (1) : toutefois, elle a encore pour elle la croyance, généralement admise, que l'Exode fut postérieur à Ramsès II : pour être conséquent, on doit admettre alors entre Ramsès II et Saül, qui vécut au 11[e] siècle, un long espace de temps afin d'y placer la période des Juges d'Israël, laquelle comprend environ 400 ans suivant la Bible (2).

Malgré cette croyance, la plupart des égyptologues contemporains rabaissent l'époque de la dix-neuvième dynastie, qui finit peu de temps après Ramsès II. Ils s'appuient pour cela sur différentes constatations. D'après le calendrier du papyrus médical Ebers, un lever de Sothis ferait coïncider l'an 1546 avec la 9[e] année du règne d'Aménophis I, le second roi de la dix-huitième dynastie, et, d'après un calendrier d'Eléphantine, un autre lever de Sothis ferait tomber l'an 1470 sous Thotmès III : conformément à ces deux dates, l'ère qui d'après les anciens commença en 1322, sous Ménophrès, aurait commencé en effet sous le père de Ramsès II, Séti-*Ménéptah*, ou Ménophtès, dont le nom a pu facilement se déformer en Ménophrès (3) ; d'après un troisième lever de Sothis, noté par Brugsch à Médinet-Abou et rappelé par M. Flinders Petrie (4), la seconde année de Ménéptah, fils de Ramsès II, daterait de 1206 ; de plus, une généalogie de 22 architectes allant de Séti I et Ramsès II jusqu'à l'an 44 d'Amasis en 528, ferait remonter sa plus haute date à l'an 1261 sous Séti ou Ramsès, en comptant trois générations par siècle, soit 733 ans : 733 + 528 = 1261, deux siècles environ avant Saül. Quant aux listes manéthoniennes, si malheureusement défigurées par les compilateurs, elles donneraient à partir de Sheshonk, premier roi de la vingt-deuxième dynastie, c.-à-d. à partir de 940 ou environ (939 ou 943 suivant les mêmes listes) (5), une durée de 308 ans d'après

(1) Brugsch, Matériaux pour servir à la reconstruction du calendrier des anciens Egyptiens, p. 84-5.

(2) I Rois, VI, 1.

(3) Lepsius, Einleitung zur Chronologie der Aegypter p. 172-3.

(4) Proceedings of the Society of biblical Archæology, février 1896, p. 56, et Brugsch, Reiseberichte, p. 299.

(5) Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, p. 12 et 13.

Eusèbe, et de 265 ou 249 d'après l'Africain, aux 21e et 20e dynasties : la 19e, celle de l'Exode, aurait fini ainsi vers 1248, ou 1205, ou 1189 av. J.-C.

Enfin, un calcul de lunaisons établi par M. Mahler ferait régner Thotmès III de 1503 à 1449, et Ramsès II de 1348 à 1281 (1), ce qui mettrait un intervalle d'un siècle entre les deux pharaons. Mais cette théorie, acceptée par Brugsch (2), ne paraît pas tenir suffisamment compte des années qui ont dû s'écouler de Thotmès III à Ramsès II ; en réunissant seulement les plus hautes dates connues des règnes intermédiaires, sans même utiliser les règnes des hérétiques, on a le tableau suivant :

Aménophis II		26	ans (3)
Thotmès IV		7	
Aménophis III		36	
Horemheb		21	
Ramsès I		2	(4)
Séti I		43	(5)
	Total	135	ans

Le siècle se trouve dépassé ainsi de 35 ans rien que par les dates connues, qui ne sont pas nécessairement les dernières de chaque règne.

La théorie de M. Mahler ainsi réservée, et sans parler de Manéthon, il reste à l'appui de l'opinion qui rajeunit Sésostris les renseignements fournis par les levers de Sothis et par la liste des architectes. Cependant, les conclusions que suggèrent ces documents n'ont pas encore force de loi : la lecture du nom royal qui figure au calendrier Ebers est difficile, car on le déchiffrait de différentes manières avant que M. Krall y

(1) Zeitschrift für Aegyptische Sprache, 1889, p. 97-105, 1890, p. 32-5, et 1894, p. 109-110.

(2) Zeitschrift, 1890, p. 34-5, et die Aegyptologie, p. 335.

(3) Flinders Petrie, Catalogue of antiquities from Thebes, p. 114.

(4) Wiedemann, Aegyptische Geschichte, p. 304.

(5) Devéria, Monument biographique de Bakenkhonsou, Mémoires de l'Institut égyptien, t. I, 1862, p. 717.

reconnût le prénom d'Aménophis I (1) ; l'attribution du calendrier d'Eléphantine à Thotmès III, quoique très probable, a été contestée par la raison que, sur les trois fragments de calendrier ou de calendriers existant à Eléphantine, un seul, qui n'est pas celui du lever de Sothis, porte le cartouche de Thotmès III (2) ; l'inscription de Ménéptah signalée par M. Flinders Petrie est incomplètement connue (3) ; enfin, le laps de temps qu'impliquent les générations des 22 architectes ne peut être considéré que comme un indice *approximatif* (4).

II.

Importance des dates célèbres. L'année vague et l'année fixe des Egyptiens.

Si la question semble indécise, l'introduction d'un nouvel élément chronologique aura peut-être ici son utilité. Il s'agit de ces dates célèbres qui, chez tous les peuples civilisés, ressortent d'elles-mêmes au fur et à mesure des grands événements et forment, comme chez nous l'an mil ou 1789, des jalons autrement sûrs que de longues séries dynastiques trop sujettes à s'embrouiller, à preuve les listes de Manéthon. Quand les textes cunéiformes disent qu'on ramena de Suse (en 660) une statue enlevée 1635 ans auparavant au temps de Chodorlahomor (et d'Abraham), ou bien qu'un temple fut abandonné pendant 700 ans, depuis Burnaburiyas roi de Babylone, jusqu'en 731, il n'y a pas de motifs sérieux pour rejeter de semblables renseignements, que les assyriologues admettent.

De même pour les dates égyptiennes. Toutefois, une partie de celles qui nous restent ayant été calculées d'après la période

(1) Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, VI. Der Kalender des Papyrus Ebers, p. 57-63 ; cf. Chabas, Détermination d'une date certaine dans le règne d'un roi de l'ancien Empire, p. 119.

(2) Chabas, Mélanges égyptologiques, deuxième Série, p. 16-56.

(3) Brugsch, Egypt under the Pharaohs, I, p. 44.

(4) Lepsius, Denkmaeler, III, pl. 199, c.

sothiaque que les Egyptiens de l'époque pharaonique auraient ou négligée, suivant Biot, ou même ignorée, selon d'autres savants (1), comme Larcher, il est nécessaire d'insister sur l'âge et l'importance de cette période.

L'année égyptienne, divisée en trois saisons et en douze mois lunaires, était devenue solaire de lunaire : à une époque inconnue, on avait ajouté aux 360 jours qui la composaient anciennement et qui semblent avoir laissé quelques traces (2), cinq jours dits complémentaires, les épagomènes ; de là cette curieuse allégorie que le vautour, emblème de l'année *mère* des jours (3), soignait ses œufs pendant 120 jours (automne), nourrissait ses petits pendant le même espace de temps (hiver), et pendant 120 autres jours (été) se préparait à une nouvelle conception, qui avait lieu par l'influence de l'air ou du vent aux 5 jours épagomènes (4). Les épagomènes firent coïncider, *à peu près*, cette année vague de 365 jours avec l'année fixe de 365 jours 1/4, connue des Egyptiens quoique non adoptée par eux, et comprise pour eux entre deux levers héliaques de Sothis, c.-à-d. Sirius, l'étoile du Chien, la Canicule. (On l'appelait Sothis ou le Triangle parce qu'elle apparait héliaquement en même temps que le triangle de la lumière zodiacale, c.-à-d. vers la 11e heure de nuit suivant Théon d'Alexandrie dans ses commentaires sur les Phénomènes d'Aratus). Mais quand les épagomènes furent-ils introduits, et quand l'année fixe fut-elle connue ? Comme la mention du lever de Sothis et des épagomènes figure dans les listes des fêtes funéraires sous le moyen Empire (5) (depuis la 9e dynastie pour les épagomènes (6)) et non dans les mêmes listes, plus brèves, de l'ancien Empire, on pourrait croire que le progrès calendrique eut lieu entre les deux époques.

(1) Letronne, Observations sur un passage de Diodore; Karl Riel, Das Sonnen- und Sirius-Jahr der Ramessiden; Krall, Studien zur Geschichte des Alten Aegypten, I ; etc.

(2) Griffith, Proceedings of the Society of biblical Archæology. mars1892, p 261.

(3) Cf. Dendérah, IV, pl. 30.

(4) Horapollon, I, 11.

(5) Champollion, Notices, II. p. 386.

(6) Griffith, Proceedings, Mars 1892, p. 263.

Néanmoins, il peut aussi paraître douteux que les Egyptiens aient introduit quelques modifications importantes dans leurs coutumes, après Ménès. L'un des plus anciens monuments qui soient, le tombeau d'Amten (3e dynastie), montre que l'année était dès lors divisée en saisons, les saisons en mois, et les mois en décades (1). Une inscription de la 6e dynastie cite le 4e mois de la 3e saison, c.-à-d. le 12e (2). Constituée dès le même temps, l'Ennéade héliopolitaine de Tum, Shu-Tefnut, Seb-Nut, Osiris-Isis, et Set-Nephthys (3), comprenait les dieux des épagomènes dans leur principal ordre généalogique (Osiris, Horus, Set, Isis et Nephthys, enfants de Seb et de Nut (4)), sauf Horus qui ne faisait pas partie de cette Ennéade, mais qui était déjà dit frère de Set (5), c.-à-d. implicitement fils de Seb et de Nut. Sothis, nommée sur l'autel de Pepi, au musée de Turin (6), et si souvent mentionnée en qualité de sœur (7), protectrice (8), compagne et mère (9) du défunt assimilé soit à Horus soit à Osiris, dans les pyramides royales de la 6e dynastie, est représentée là comme conduisant dans sa révolution le ciel inférieur (10), comme amenant le ciel au soleil (11), comme Isis concevant Horus qui figurait aussi Sothis (12) en sa qualité de dieu du triangle zodical, et comme renouvelant les offrandes annuelles (13) ou la jeunesse (14) de son père Osiris, en son nom à elle d'année (15).

(1) Denkmaeler, II, pl. 5.
(2) De Rougé, Mémoire sur les six premières dynasties, p. 115.
(3) Pepi II, l. 665, Merenra, l. 205, et Unas, l. 240-8 : cf. Pepi II, l. 960, Pepi I, l. 117. Merenra, l. 453, etc. ; et Abydos, I, p. 51.
(4) Chabas, Calendrier Sallier, p. 105-6, et Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 12.
(5) Merenra, l. 785.
(6) de Rougé, Revue archéologique, 1853, Sur quelques phénomènes célestes, p. 667.
(7) Pepi I, l. 488.
(8) Pepi I, l. 648.
(9) Id., l. 672, et Unas, l. 567.
(10) Unas, l. 221.
(11) Id., l. 390.
(12) Pepi I, l. 31, Teta, l. 277, et Pepi II, l. 69.
(13) Maspero, Recueil, V, p 193 ; cf. Dendérah, Description génerale, p. 156.
(14) Brugsch, die Aegyptologie, p. 348-9 ; cf. Dendérah, I, pl. 33. *b* et *e*.
(15) Pepi I. l. 189, Merenra, l. 355, et Pepi II, l. 906-7.

Il suit de là que, sous l'ancien Empire, l'année devait avoir reçu sa dernière forme, puisque les Egyptiens l'assimilaient dès lors au cours de Sothis ; ils l'encadraient théoriquement entre deux levers sothiaques.

C'est en théorie seulement que l'année commençait le jour du lever héliaque de Sirius, qui avait lieu vers le 20 Juillet. Avec ses 365 jours, cette année restait vague, mais son retard d'un jour en 4 ans sur l'année fixe de 365 jours 1/4 ne pouvait échapper, ni « aux yeux attentifs (1) » des prêtres chargés du culte, puisqu'elle déplaçait de plus en plus les fêtes, ni aux veilleurs ou *urshiu* préposés à l'observation des astres, classe sacerdotale qui existait sous l'ancien Empire (2), et qui rappelle les guetteurs que les Hébreux dispersaient sur les montagnes aux approches de la nouvelle lune. L'apparition de la Canicule devait être épiée avec d'autant plus de soin qu'elle annonçait le retour si désiré de la crue du Nil, *âme* ou essence *du temps* d'après un texte de la 19e dynastie : aussi avait-on tiré du lever de Sothis, soit dès le début, soit par la suite, une foule de pronostics (3), comme chez plusieurs autres peuples. Il reste plus d'une trace de ces superstitions chez les Egyptiens modernes, notamment dans ce qu'ils pratiquent la nuit de la *goutte* (4), en souvenir des pleurs d'Isis-Sothis (5), « la nuit du grand flot de larmes issu de la grande déesse (6). »

Un phénomène d'une telle importance, s'il était remarqué, était noté aussi. Le calendrier du papyrus Ebers a pour but de rappeler que, sous Aménophis I, le 9 épiphi de l'an 9 du pharaon coïncida avec un lever de Sothis. De même, le calendrier d'Eléphantine constate que, sous Thotmès III, un lever

(1) de Rougé, Chrestomathie, II, p. 130.

(2) Teta, l. 287-90, Pepi I, l. 71-2, Merenra, l. 66 et 331, Pepi II, l. 129, 739, 849 ; etc.

(3) Horapollon, I, 3. Plutarque, de Solertia animalium, 21, et Pline, II, 77.

(4) Lane, the Modern Egyptians, édition Poole, p. 489-90, et Maillet, Description d'Egypte, I, p. 72 ; cf. Palladius, de Re rustica, VII, 9, et Makrizi, traduction Bouriant, p. 192.

(5) Pausanias, X, 32.

(6) Maspero, Histoire ancienne des peuples d'Orient, I, p. 21, et Unas, l. 392-6 ; cf. Todtenbuch, édition Naville, II, ch. 57 et 62.

de Sothis eut lieu le 28 épiphi (l'avant dernier mois de l'année), et l'inscription de Méneptah qu'un autre lever de Sothis fut observé le 29 Thoth de l'an 2. Aux tombes de Ramsès VI et de Ramsès IX, des tables de levers d'étoiles signalent un lever de l'astre à la 12e heure de nuit du 15 Thoth. Enfin, le décret de Canope rapporte au 1er Payni (10e mois de l'année), le lever de Sothis arrivé l'an 9 de Ptolémée III, en 238.

Les auteurs du décret se plaignent des changements continuels qu'apportait, pour les fêtes, la différence signalée par les levers de Sothis entre l'année vague et l'année fixe, et une même plainte figure sous forme de prière dans un texte de la bonne époque, au papyrus Anastasi IV : « viens à moi, Ammon, me délivrer de l'année fâcheuse, où le dieu Shu ne se lève plus, où revient l'hiver où était l'été, où les mois s'en vont hors de leur place, où les heures se brouillent (1). » Pourtant, malgré ces troubles calendriques, la puissance de la coutume maintenait l'année vague. Bien que promulgué par les prêtres égyptiens eux-mêmes, le décret de Canope ne réussit pas à imposer l'année fixe, qui, même après la réforme du calendrier égyptien par Auguste, l'an 30 av. J. C., ne fut acceptée par toute l'Egypte qu'au commencement du cinquième siècle (2). Les scolies latines du poème d'Aratus rapportent que le prêtre d'Isis faisait jurer au roi, lors de son couronnement à Memphis (3), qu'il n'intercalerait ni un mois, ni même un jour férié dans l'année, mais qu'il la conserverait de 365 jours, *sicut institutum est ab antiquis*. On justifiait ingénieusement l'emploi d'une pareille année, d'après Géminus (4), en disant que chaque fête sanctifiait successivement tous les jours de l'année, puisqu'elle changeait de jour tous les quatre ans.

On voit que les Egyptiens sentaient, sans vouloir y céder, le besoin de supprimer l'année vague, ce qui eût été d'autant

(1) Maspero, Proceedings of the Society of biblical Archæology, avril 1891, p. 310.

(2) Leemans, Horapollon. p. 144.

(3) Cf. Mariette, Dendérah, Description générale, p. 126.

(4) Elementa Astronomiaę, ch. 6 ; cf. Jablonski, Opuscules, II, Nova interpretatio Tabulæ Isiacæ, p. 269 et 270.

plus facile que les levers de Sothis leur remettaient continuellement sous les yeux l'année fixe, leur année secrète, suivant l'expression de Des Vignoles (1). Avec un avertissement aussi régulier, les Egyptiens ne pouvaient méconnaître celle-ci, et ils ne la méconnurent pas ; les Grecs leur en durent la notion de très bonne heure, bien avant le décret de Canope, comme nous l'apprend Hérodote dans un passage où il attribue à l'Egypte la découverte de l'année fixe de 365 jours (2) ; il oublie le quart de jour qui fait précisément la différence entre les deux formes d'année, mais cette omission ne tire pas à conséquence : elle se retrouve avec certitude dans Horapollon disant de même, *grosso modo*, que d'un lever de Sothis à l'autre on a ajouté le quart d'un jour pour faire l'année de Dieu, qui est de 365 jours (3) (les éditeurs ont intercalé « un quart » dans le texte). Plus exacts ici qu'Hérodote et Horapollon, Diodore (4) et Strabon (5) rapportent en outre que ce fut Eudoxe qui apprit en Egypte la durée vraie de l'année (6) (comme plus tard Jules César (7)).

III.

La période sothiaque, sa principale division, et ses dates monumentales.

On ne saurait donc admettre l'opinion de MM. Riel et Krall, que l'Egypte n'a pu connaître de bonne heure l'année fixe, et par suite la période sothiaque, qui ne daterait que des Antonins. C'étaient là pour les prêtres de véritables problèmes d'enfant, tels que ceux que nous proposons aux écoliers en leur demandant, par exemple, quel est le lendemain de la

(1) Chronologie de l'Histoire Sainte, II, p. 671.
(2) II, 4.
(3) I, 5.
(4) I, 50.
(5) XVII, 1, 29.
(6) Cf. Pline, II, 48.
(7) Dion Cassius, XLIII, 26, et Macrobe, Saturnales, I, 14 et 15.

veille du jour de Pâques : « étant donnée l'observation, constamment faite, que le lever de Sothis avance d'un jour tous les quatre ans sur l'année vague, trouver de quelle fraction de jour il avance en un an ; » et, « étant donné que l'année fixe avance d'un jour tous les quatre ans sur l'année vague, trouver combien il faudra de fois quatre ans pour que les deux années se rejoignent. »

La solution du dernier problème donne la période sothiaque de 1461 années vagues et de 1460 années fixes, mentionnée par Géminus (et probablement par Manilius) au premier siècle de notre ère (1), puis plus tard par Tacite (2), et enfin décrite par Censorinus qui place en 138 ap. J. C. (ou plus exactement au milieu de 139), la fin d'une période (3) ayant commencé en 1322 avant notre ère, sous Ménophrès, d'après Théon d'Alexandrie dans le commentaire sur les Phénomènes d'Aratus qui lui est attribué.

Il n'est pas démontré que Manéthon ait utilisé la période sothiaque pour la chronologie, mais il n'est pas prouvé non plus qu'il ne l'ait pas fait, ni surtout que les Egyptiens ne l'aient pas fait avant lui. Quand Hérodote rapporte que depuis le premier roi jusqu'à Séthon, contemporain de Sennachérib (8e siècle), le soleil changeant quatre fois de place s'est levé deux fois où il se couche et couché deux fois où il se lève (4), ne prend-il pas là le soleil pour l'année, non seulement comme le scribe du papyrus Anastasi IV, mais encore comme les Egyptiens en général quand ils nommaient leur dernier mois *Mésori*, « la naissance » ou « l'enfantement » du Soleil ? (5) Et ne désigne-t-il pas de la sorte les quatre demi-périodes sothiaques renfermées complètement dans la durée de l'empire, depuis son commencement vers 3900 d'après Manéthon (6),

(1) Lepsius, Chronologie, p. 167.
(2) Annales, VI, 28.
(3) Censorinus, de Die natali, 18.
(4) II, 142, Pomponius Mela, I, 9, et Solin, 32.
(5) Cf. Brugsch, die Aegyptologie, p. 361 et 352, et Lepsius, Chronologie, p. 142.
(6) Lepsius, Koenigsbuch, Henri Martin, Revue archéologique, 1860, Reinisch, zur Chronologie der alten Aegypter, Lieblein, Recherches sur la chronologie égyptienne, Chabas, les Pasteurs, Robiou, le Système chronologique de M. Lieblein ; etc.

jusqu'à la catastrophe de Sennachérib vers 715 ? Quand on resserre en quelques mots des détails compliqués, on tombe facilement dans des amphibologies qui peuvent rappeler celle d'Hérodote. Ainsi l'auteur d'un ouvrage de vulgarisation intitulé *La Légende des Mois*, dit au sujet de la période sothiaque qu'il fait de 1360 ans, faute de calcul ou d'impression : « les Egyptiens lui donnaient le nom de période sothiaque parce que l'étoile Sirius, qu'ils appelaient Sothis, se retrouvait au bout de ce temps à la même distance du soleil (1). » Ne semble-t-il pas, à première vue, qu'il s'agisse là d'une véritable révolution du soleil ou de Sothis ?

Dans ses *Considérations sur l'histoire d'Egypte*, Saint-Martin a pris pour quatre périodes entières les quatre changements dont parle Hérodote, mais Letronne, qui renvoie trop dédaigneusement le dire de l'historien grec parmi les fables, juge qu'il n'aurait pu s'agir que de deux (2). Or deux périodes de 1460 ans font quatre demi-périodes de 730 ans, les quatre changements d'Hérodote, qui tomberont ici en 3512, 2782, 2052 et 1322 av. J. C., et seront les seules que l'histoire égyptienne comporte de Ménès à Séthon, si l'on admet que l'empire commença vers 3900. La demi-période sothiaque avait déjà été entrevue par Scaliger (3), et Letronne se trouve l'expliquer ainsi relativement au passage d'Hérodote : « au bout de 730 ans, le solstice, par exemple, a lieu à un jour de l'année vague diamétralement opposé à celui où il se trouvait 730 ans auparavant, » *ut qui principio in Thoth solstitium ingrederetur, post* 730 *annos in brumam incideret*, avait dit Scaliger. Cette constatation de la demi-période sothiaque présente d'autant plus d'intérêt qu'elle est confirmée, directement, par un texte hiéroglyphique du temps de Ptolémée IV, c.-à-d. presque contemporain du décret de Canope qui, de son côté, prouve la connaissance de l'année fixe. On lit au temple d'Assouan, dans une adoration adressée par Ptolémée IV Philopator à Isis-

(1) Albert Lévy, la Légende des Mois, 1885, p. 44.
(2) Œuvres choisies, I, p. 148.
(3) De Emendatione temporum. III.

Sothis : « Salut à toi, Isis, salut à toi, Sothis (suivent différents titres l'assimilant à d'autres déesses), dame du 14, souveraine du 16 (du mois) ! On célèbre le service divin pour ta Majesté, à la fête des 730 ans, régente des mois, des jours et des heures (1) ! » (C'est ainsi que doit se comprendre le texte d'après la correction de M. de Morgan ; d'après Mariette la fin aurait été : « à la fête des 730, dame des ans, régente des mois, des jours et des heures, » ce qui au reste ne change point le sens général du passage).

La panégyrie des 730 ans coupait la période en deux moitiés égales ; dans la première s'accroissait le trouble calendrique dont se plaint le scribe du papyrus Anastasi IV, dans l'autre, favorable et célébrée par une fête inaugurale, l'accord rompu tendait de plus en plus à se rétablir. Ce sont très probablement ces deux moitiés d'un tout que représente un groupe hiéroglyphique bien connu pour désigner un temps plus ou moins long, *hen-ti*, littéralement les deux rives (2) ou les deux voies (du ciel (3)), c.-à-d. les deux périodes. Lepsius y voyait un redoublement de la période du Phénix (4), qui aurait été de 500 ans (5), mais à quoi répondrait ce redoublement, surtout dans le système de Lepsius que les 500 ans du Phénix étaient le tiers d'une grande période de 1500 ans ? Le même groupe *hen-ti* s'applique, tantôt à la révolution (diurne ou annuelle) des étoiles circumpolaires, comme on le voit à Edfou (6), tantôt à une durée de 120 ans, comme l'a pensé Brugsch (7), tantôt à l'éternité, diurne et nocturne, comme le montre le Todtenbuch thébain (8), qui appartient à la bonne époque. De même que les épagomènes et le lever de Sothis ne figurent pas aux

(1) Mariette, Monuments divers, pl. 25, *c*, et de Morgan, Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique, première série, I, p. 55 et p. 57.

(2) Denkmaeler, III, pl. 89.

(3) Todtenbuch, ch. 78, l. 8 et 25.

(4) Chronologie, p. 128, 184 et 185.

(5) Herodote, II, 73, et Tacite, Annales, VI, 28.

(6) J. de Rougé, Edfou, pl. 86.

(7) Die Aegyptologie, p. 365, et Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum, p. 203.

(8) Ch. 72 et 99.

documents de l'ancien Empire, la période *hen-ti* paraît absente de ceux de l'ancien et du moyen, notamment dans un texte où le Todtenbuch thébain l'introduit (1) : on en pourrait conclure qu'elle est postérieure au moyen Empire, mais il faut se méfier du silence apparent des textes (2). Qui sait si la panégyrie dite de trente années au décret de Rosette, et mentionnée déjà sous Pepi I (3), ne représente pas le quart de la petite période de 120 ans, qui représenterait elle-même un mois de la grande année caniculaire de 1460 ans, *magnus annus*, et qui aurait été divisée en quatre parties pour que chaque roi eût la possibilité de fêter le roulement du cycle ?

Les Egyptiens connaissaient assurément la période sothiaque quand ils en fêtaient la moitié, et ils l'employaient dès lors au comput des années, car un autre texte ptolémaïque, emprunté par M. Brugsch (4) aux inscriptions de Dendérah, dit à Sothis : « on compte les années par ton lever. » Cette expression indique une coutume établie et par suite ancienne, de même que le texte d'Assouan rappelant la fête de la demi-période, qui s'était célébrée bien longtemps auparavant (sans doute sous Apriès).

Dans ces conditions, et puisque les Egyptiens assimilaient dès la 6e dynastie l'année au cours de Sothis, on croira sans peine qu'ils n'ont pas attendu des dizaines de siècles, jusqu'au décret de Canope et au proscynème d'Assouan, pour savoir que : « une année qui avance d'un jour en quatre ans sur une autre année de 365 jours, est de 365 jours 1/4 » ; et que : « cette différence fait de nouveau coïncider les deux années, quand la seconde a avancé d'autant de fois quatre ans qu'il y a de jours dans la première. » Les hiérogrammates avaient dans le premier cas à prendre le quart d'un jour pour connaître l'année fixe, et dans le second cas à multiplier 365 par 4 pour obtenir la période sothiaque. Ils étaient de force à cela, et par consé-

(1) Recueil de travaux, XIV, p. 37, et Todtenbuch, ch. 72 et 99.

(2) Cf. Maspero, Recueil, V, p. 42, et Teta, l. 293.

(3) Denkmaeler, II, pl. 115, *a* et *e*.

(4) Die Aegyptologie, p. 349 ; cf. Chabas, Détermination d'une date certaine, etc., dans les Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1re série, IX, p. 116

quent « la fête de l'apparition de Sothis prouve à elle seule l'existence de la période », comme l'a dit M. de Rougé (1). Aucune raison sérieuse n'empêche donc, à priori, d'admettre une date sothiaque fournie par des documents anciens ou par des auteurs récents.

La sécurité paraît ici d'autant plus grande que les Egyptiens ne cherchaient pas à déranger le rapport des deux années fixe et vague. On en a la preuve. Les calendriers d'Eléphantine et du papyrus Ebers étant du 11e mois et le décret de Canope du 10e, les deux années en arrivaient alors à presque coïncider, ce qui montre qu'on les laissait se rejoindre. On aurait choisi pour les raccorder le moment où le désaccord était sensible, non celui où il ne l'était plus. Et le décret de Canope n'est pas une objection, car, suggéré visiblement par des maîtres étrangers, il ne propose point un raccord passager, mais une fusion définitive, *qui n'eut pas lieu*. La prescription de respecter l'année vague fut donc observée, malgré le décret de Canope, jusqu'à la réforme d'Auguste, c.-à-d. pendant toute ou presque toute la période à laquelle appartient le calendrier d'Eléphantine, qui est certainement du nouvel Empire (2782 à 1322), et pendant presque toute la période suivante, à laquelle appartient le décret de Canope.

Ceci posé, voici en gros le calcul des dates précédemment citées qui appartiennent à ces deux périodes, sous la réserve que de pareilles dates ne peuvent être appréciées qu'à quatre ans près, bien entendu, puisque c'est seulement en quatre ans que Sothis variait d'un jour ; sous la réserve aussi des différences, heureusement peu considérables, qui peuvent exister entre un calcul approximatif et un calcul précis, comme celui de M. M. Oppolzer et Mahler faisant commencer l'ère de Ménophrès en 1318 et non en 1322, par exemple (2).

Le décret de Canope (3) plaçant un lever de Sothis au

(1) Revue archéologique, 1849, p. 667.

(2) Ueber die Länge des Siriusjahres und der Sothisperiode, p. 575, et Zeitschrift, 1889, p. 99-100.

(3) L. 18.

1er Payni, trois mois moins un jour, et, avec les épagomènes, 94 jours avant la fin de l'année, 94 multiplié par 4 donne 376 : or 238, date du décret, et 138, terme de la période d'après Censorinus, font 376 ans, ce qui met en concordance les calculs des prêtres égyptiens et ceux des astronomes grecs.

L'inscription de Ménéptah plaçant un lever de Sothis le 29 Thoth, 29 jours après le commencement de l'année, ces 29 jours correspondent à 116 ans, postérieurs au début de la période, qui est de 1322 av. J. C. : 1322 moins 116 donne 1206 date de l'inscription, si l'inscription a été bien lue.

Le calendrier d'Eléphantine (1) plaçant un lever de Sothis au 28 Epiphi, c.-à-d. 37 jours avant la fin de l'année, ces 37 jours correspondent à 148 ans, antérieurs au commencement de la période, 1322 av. J.-C. : 1322 et 148 font 1470, d'où il suit que le calendrier d'Eléphantine date de 1470 av. J.-C., sous Thotmès III, s'il est de Thotmès III.

Le calendrier du papyrus Ebers (2) plaçant un lever de Sothis au 9 Epiphi, c.-à-d. 56 jours avant la fin de l'année, est par suite antérieur de 224 ans au commencement de la période, et tombe en 1546 av. J.-C., sous Aménophis I, si le calendrier concerne Aménophis I.

Quant au lever du 15 Thoth noté dans les hypogées de Ramsès VI et de Ramsès IX (3), comme il porte la même date dans ces deux tombes, où les tables astronomiques sont pareilles, il est clair que ce n'est pas une date de règne : on avait copié là, pour l'ornementation des voûtes, un exemplaire unique rédigé quatre fois quinze ans après le commencement d'une période, c.-à-d. en 1322 moins 60, soit en 1262 av. J.-C. (4), s'il s'agit de la période de Ménophrès, et en 2782 moins 60, sont en 2722, s'il s'agit de la période précédente ; dans ce dernier cas, il y aurait ici une vieille table faisant autorité, quelque chose comme la première dressée ou la plus ancienne connue.

(1) Denkmaeler, III. pl. 43, e, et de Morgan, Catalogue des monuments et inscriptions, p. 122, m.

(2) Cf. Zeitschrift, 1870, p. 166.

(3) Denkmaeler, III, pl. 227, 228 et 228 bis.

(4) Cf. Gensler, Zeitschrift, 1872, p. 61.

Ce sont là les seules dates sothiaques que mentionnent les textes hiéroglyphiques. Le prétendu lever de Sothis rapporté à l'an 11 de Ramsès III, le 1er Thoth, par le calendrier de Médinet-Abou (1), et pris encore pour base de la chronologie égyptienne par Chabas en 1878 (2), n'est autre chose d'après Brugsch qu'une désignation théorique du 1er jour de l'an. En tous cas, ce calendrier de Médinet-Abou est copié sur un calendrier du temps de Ramses II (3), qui a pu lui-même être copié sur un autre.

IV.

L'Expulsion des Pasteurs et l'Exode des Hébreux.

Ainsi, indépendamment du décret de Canope, les documents originaux ne donnent en réalité que trois dates sothiaques : les documents grecs n'en donneront que deux, indépendamment des passages de Censorinus et de Théon : c'est peu, mais si les cinq renseignements dont il s'agit concordent, leur valeur se trouvera augmentée par là d'une manière notable.

Avant de montrer cette concordance, ou d'y tâcher, il est indispensable encore d'éclaircir autant que possible la question de l'Expulsion des Pasteurs et de l'Exode des Hébreux, telle qu'elle ressort des documents de source égyptienne, c.-à d. en somme de Manéthon. D'après l'historien national, il y aurait eu plusieurs expulsions successives, et ses compilateurs, qui assimilaient l'Exode à l'Expulsion, éprouvèrent en conséquence quelque embarras relativement au synchronisme de Moïse, dont ils se préoccupaient à bon droit en leur qualité d'hagiographes. Un même embarras existe encore.

Manéthon, d'après Josèphe qui l'en blâme, aurait parlé d'un Exode arrivé sous le successeur de Ramsès II, Aménophis,

(1) Greene, Fouilles exécutées à Thèbes, pl. 4, n° 12.

(2) Détermination d'une date certaine dans le regne d'un roi de l'ancien Empire, p. 113 et 137.

(3) Krall, Recueil, VI, p. 62.

c.-à-d. Ménéptah, bien qu'il eût déjà placé le départ des Hébreux plusieurs siècles auparavant. Josèphe analyse et reproduit en partie le récit de Manéthon, mais les faits y sont si malheureusement confondus avec un autre événement de l'époque des hérétiques, qu'on ne peut guère démêler ce qui concerne en propre Ménéptah. Au dire de Josèphe (1), ce roi, voulant voir les dieux comme un de ses prédécesseurs nommé Horus, c.-à-d. Horemheb, contemporain des hérétiques, consulta un saint nommé Aménophis, fils de Paapios (contemporain d'Horemheb) : le saint conseilla au roi de purger d'abord l'Egypte des lépreux et des impurs qui la souillaient. On les envoya donc aux carrières situées à l'Orient du Nil, mais il se trouva parmi eux des prêtres, et le fils de Paapios comprit, trop tard, que les dieux irrités puniraient le roi par un exil de treize ans. Il l'en avertit et se tua. Le pharaon cependant envoya les condamnés dans l'ancienne ville typhonienne des Hyksos, Avaris, sorte de lieu d'exil comme Rhinocolure. Là, ils formèrent un petit état sous la direction d'Osarsiph (Moïse), prêtre d'Osiris à Héliopolis, où le dieu en effet avait un temple célèbre, le Palais du Grand ; ils appelèrent ensuite à leur aide les Pasteurs qui étaient à Jérusalem : ceux-ci revinrent et le roi, après avoir mis en sûreté son fils Ramsès ou Séthos, âgé de cinq ans, s'enfuit en Ethiopie avec le bœuf Apis et nombre d'animaux sacrés. Pendant treize ans les Impurs et les Hyksos ravagèrent le pays et profanèrent les choses saintes : ils poussèrent même l'impiété, comme plus tard Ochus, jusqu'à manger les animaux sacrés. Mais, au bout de treize ans, le roi revenu avec une armée et son fils repoussa les envahisseurs et les rebelles jusqu'aux confins de la Syrie.

Il est impossible de ne pas reconnaître ici, avec M. Robiou (2), les troubles sacrilèges qui désolèrent l'Egypte à la fin de la 19e dynastie, d'après le récit de Ramsès III dans le grand papyrus Harris. Ce prince paraît même (mais c'est bien douteux) donner au Syrien qui s'était mis à la tête des impies le nom

(1) Contre Apion, I, 26 et 27.

(2) Le système chronologique de M. Lieblein, III.

d'Arisu (1), dans lequel on a cru reconnaitre, égyptianisé par l'introduction d'un *s*, Sarisu, l'Osarsiph de Manéthon (cf. Asychis (2) et Sasychès (3), Smerdis (4) et Bardiya (5), etc.) Ramsès III ajoute que son père Setnekht rétablit l'ordre, après une anarchie de plusieurs années. A l'encontre de l'opinion générale, M. Robiou voit là un interrègne de plus d'un siècle, tandis que Brugsch (6) met seulement 33 ans d'intervalle entre Ménéptah et Setnekht, le premier roi de la 20e dynastie. Les monuments les plus importants de l'époque, c.-à-d. les hypogées royaux, donnent raison au savant allemand. Séti II, fils de Ménéptah, usurpa la tombe du mari de la reine Tauser, que Manéthon appelle Thouoris, et Setnekht usurpa la tombe de Tauser : pour qui connaît les habitudes égyptiennes, ces usurpations dénotent clairement des vengeances accomplies coup sur coup par des pharaons ennemis, dont la mort même de l'adversaire n'apaisait pas les rancunes encore vivaces. Ils sont si bien contemporains les uns des autres que Manéthon place la chute de Troie sous Thouoris, et qu'un scoliaste la place sous Séthos, Σέθως τότε ἐβασίλευσεν (7), ce qui, en effet, revient au même.

Malgré leur quasi synchronisme, et par suite malgré le peu de temps qui reste entre Ménéptah et Saül pour placer la période des Juges, on persiste encore à laisser l'Exode sous Ménéptah ou sons Séti II. Puisque la Bible fait bâtir Ramsès par les Hébreux, et puisque Manéthon semble faire de Moïse l'adversaire de Ménéptah, il paraît tout naturel de voir dans Ramsès II le pharaon de l'Oppression, et dans Ménéptah celui de l'Exode. Mais il n'y a rien là qui s'impose. En premier lieu Ramessopolis a pu être une ville à deux noms, et être appelée en conséquence indifféremment de l'un ou de l'autre à une certaine époque, comme on a dit Byzance ou Constantinople,

(1) Papyrus Harris n° 1, pl. 75, l. 4.
(2) Hérodote, II, 136.
(3) Diodore, I, 94.
(4) Hérodote, III, 30.
(5) F. Lenormant et E. Babelon, Histoire ancienne de l'Orient, VI, p. 4.
(6) Egypt under the Pharaohs, II, p. 344.
(7) Schol. ad Odyss. 14, 278.

Paris ou Lutèce, etc. : M. Lieblein (1) a rappelé que la Bible nomme pays de Ramsès le canton donné à Jacob sous les Pasteurs (2). En second lieu, ce que Josèphe rapporte d'Osarsiph peut s'être passé sous les hérétiques, et Moïse peut différer d'Osarsiph, étant donnée la confusion inextricable du récit de Josèphe.

D'après ce récit, peu différent de la version de Chérémon (3), voici maintenant ce que l'on peut conjecturer sur l'Exode ou l'Expulsion du temps des hérétiques : l'Aménophis dit fils de Paapios appartient bien au temps d'Aménophis III et d'Horemheb, car il est connu par des monuments, entre autres par une de ses statues et par un temple qu'il fit bâtir. De plus, les 13 ans que dura l'absence du roi s'expliqueraient bien s'il s'agissait d'Horemheb ou Horus, car Manéthon fait régner 12 ans le premier pharaon hérétique, et on remarquera que le successeur d'Horemheb fut un Ramsès, Ramsès I, lequel serait le prince Ramsès âgé de 5 ans dont il a été question. Enfin, la mention d'un prêtre héliopolitain, dans Josèphe, rappelle de bien près l'origine héliopolitaine du culte des hérétiques. En dehors de Josèphe, ce second Exode est mentionné dans les deux textes d'Eusèbe, d'après lesquels sous le premier ou sous le troisième hérétique, Akhenkhérès ou Ankhérès, « Moïse emmena les Juifs d'Egypte. » Le Syncelle fait remarquer qu'Eusèbe est seul à donner ce renseignement, ce qui n'est pas exact, comme on vient de le voir par Josèphe. Il serait difficile aussi de ne pas retrouver l'Ankhérès d'Eusèbe dans le Bocchoris des historiens classiques, Lysimaque (4) et Tacite (5). C'était, suivant Tacite, une opinion très accréditée que l'Exode avait eu lieu sous ce roi. Le nom de Bocchoris ne serait alors que le nom d'Ankhérès précédé de l'article, *pe* ou *pa*, le *p* égyptien pouvant devenir un *b* dans les transcriptions

(1) Recherches sur la chronologie egyptienne, p. 137-8 : cf. Reinisch, Ueber die Namen Aegyptens, p. 388.

(2) Genèse, XLVII, 11.

(3) Josèphe, Contre Apion, I, 32.

(4) Josephe, Contre Apion, I, 34.

(5) Histoires, V, 2.

grecques, par exemple Anubis, Bouto, Bubastis, Busiris. Comme Ankhérès ou Khérès paraît représenter la finale des cartouches hérétiques, *Kheprura*, devenue un surnom collectif, P-Ankhérès ou Bocchoris signifierait « le Khérès ».

Une troisième Expulsion (ou Exode) nous reporte plus haut, sous Thoutmosis fils de Misphragmouthosis. D'après Josèphe, Misphragmouthosis aurait bloqué les Hyksos dans Avaris, et son successeur Thoutmosis, désespérant de les réduire, aurait traité avec eux en leur permettant de partir avec leurs familles et leurs biens : ils auraient alors fondé Jérusalem (1). Misphragmouthosis représente dans les listes manéthoniennes Thotmès III, désigné à la fois par son nom d'enseigne, *Mi-phra*, et par son nom de famille *Thotmès* : son successeur dans les mêmes listes, qui négligent le règne d'Aménophis II, est Thoutmosis, c.-à-d. Aménophis II et Thotmès IV réunis sous une même nom. L'expulsion dont il s'agit ici remonterait donc aux règnes des troisième et quatrième Thotmès. Chabas (2) juge le fait incroyable, parce que la prise d'Avaris est dite avoir eu lieu auparavant, dans Manéthon et dans les hiéroglyphes. Mais un retour offensif des Pasteurs n'aurait rien eu d'impossible, et Chabas, qui en convient, remarque seulement « que le récit de Josèphe n'en serait pas moins inexact, puisqu'il passe sous silence la première réduction de cette ville par Ahmès, et tendrait à faire considérer la forteresse des Pasteurs comme ayant résisté, même sous un Thotmès, aux armes de l'Egypte. » Que le récit de Josèphe soit plus ou moins abrégé, c'est possible, mais qu'un roi, si puissant qu'on le suppose, ait échoué dans une de ses entreprises, l'accident serait peu capable de surprendre. On remarquera que l'Exode aurait eu lieu sous Misphragmouthosis, d'après la vieille Chronique (3), et que l'Africain mentionne le synchronisme de Misphragmouthosis et de Deucalion ; d'autres historiens (4), songeant au déluge d'Ogy-

(1) Josèphe, Contre Apion, I. 14.

(2) Les Pasteurs en Egypte, p. 45.

(3) Lepsius, Chronologie, p. 432.

(4) C. Mueller, Fragmenta historicorum Graecorum, II, p. 576-7 ; cf. Eusèbe, Préparation évangélique, X, 10.

gès plus ancien que celui de Deucalion, reportent l'Exode au temps d'Ogygès ou d'Inachus, et placent soit Inachus soit Ogygès au temps d'Amosis, le pharaon auquel on attribue plus généralement la grande expulsion des Pasteurs.

Cette expulsion, la quatrième, est rapportée à Amosis, premier roi de la 18e dynastie, par l'Africain lui-même : « Amosis sous lequel Moïse sortit d'Egypte, » dit-il. Josèphe met aussi en tête de la 18e dynastie le pharaon « sous lequel le peuple des Pasteurs sortit vers Jérusalem, » mais il appelle ce pharaon Thetmosis (1), pour se conformer sans doute à son autre récit de l'Expulsion. Le Syncelle concilie tout en identifiant les deux rois, Ἄμωσις ὁ καὶ Τέθμωσις (2). L'inscription hiéroglyphique du tombeau d'Ahmès, chef de marins, confirme le renseignement de l'Africain, et donne quelques détails sur la prise d'Avaris, qui eut lieu dans les cinq premières années du règne d'Ahmès I, ou Amosis. Le même texte parle ensuite d'une expédition contre les Nubiens, et d'un retour du roi, sans doute à Thèbes, d'où il fut rappelé au midi par une nouvelle attaque du *Fléau*, surnom des Pasteurs comme le prouve le papyrus Sallier I (3). La guerre ne finit donc pas à la prise d'Avaris.

On voit que les compilateurs ont trouvé dans Manéthon quatre expulsions des Pasteurs, et que chacun d'eux a adopté celle qui lui convenait sans mentionner les autres, par une sorte de simplification mnémotechnique que Chabas a employée comme eux. Malgré cela, il est bien clair qu'ils n'ont pas inventé les différentes expulsions dont ils parlent, ce qui permet de conclure que la lutte des Egyptiens et des Pasteurs a eu ses péripéties, comme l'indique la biographie d'Ahmès : Josèphe (4) dit que la guerre fut longue, πολυχρόνιος.

(1) Contre Apion, 15.
(2) Fragmenta hist. graec., II, p. 608.
(3) Chabas, premiers Melanges, p. 35, et Etudes sur l'antiquité historique, p. 197 et 218.
(4) Contre Apion, I, 14.

V.

L'ÈRE DE LA DÉLIVRANCE SOUS ASETH, ET LA STÈLE DE L'AN 400 SOUS RAMSÈS II.

Les renseignements fournis par Manéthon ne sont pas encore épuisés. Il y eut en Egypte une première délivrance confondue parfois avec l'Expulsion ou l'Exode, et datant de l'époque où le pays retrouva, plus ou moins incomplètement encore, ses coutumes, ses rois et ses dieux. Cette époque tombe sous le règne d'Assès ou Aseth, le dernier souverain mentionné par Manéthon dans la liste des rois Pasteurs (quinzième dynastie d'Eusèbe et seizième dynastie de l'Africain). Le Syncelle rapporte qu'Aseth établit (c.-à-d. rétablit) l'année égyptienne de 365 jours, en instituant les 5 épagomènes, et que sous lui le bœuf Apis fut divinisé (de nouveau) (1). Le scholiaste de Platon (2) qui donne une liste des rois Pasteurs, dit que Saïtès, qu'il confond avec le premier d'entre eux, Silitès, fit les mois de 30 jours en leur ajoutant 12 heures, et fit l'année de 365 jours en lui ajoutant 6 jours, c.-à-d. 5 ; (le scholiaste songeait peut-être au sixième jour à intercaler tous les 4 ans pour obtenir une année fixe). L'espèce de renaissance due à Aseth eut un long retentissement. Suivant une tradition conservée par Eusèbe, un Amosis aurait été, *sous la seizième dynastie*, le contemporain d'Inachus (3), dont le synchronisme avec Moïse était célèbre : « au temps d'Inachus, roi d'Argos, et Amosis régnant en Egypte, les Juifs s'en allèrent », (4) au dire de Ptolémée de Mendès. D'autres font d'Aseth le premier roi de la 18e dynastie et le père d'Amosis (5). D'après une tradition analogue, les Egyptiens auraient commencé sous la 19e dynastie à avoir

(1) Fragmenta hist. graec., II, p. 571.
(2) Id., p. 570.
(3) Fragmenta hist. graec., II, p. 569.
(4) Id., p. 576 : cf. Boeckh, Manetho und die Hundssternperiode, p. 193.
(5) Lepsius, Chronologie, p. 433 et 443.

leurs rois nationaux, dont le premier fut Séthos (1), c.-à-d. Séti I, auquel on attribuait par là le rôle d'Aseth, son homonyme.

La confusion des deux rois, Aseth et Séti, est fort ancienne ; on la retrouve, faite à dessein, sur la stèle de l'an 400, qui date de Ramsès II, fils de Séti I. Ce curieux monument fut dédié par Ramsès II à Set ou Typhon, le principal dieu des étrangers, dans la région que les Pasteurs avaient occupée et qu'habitaient encore leurs descendants (2), c.-à-d. à Tanis. « Sa Majesté ordonna d'ériger une stèle en granit au grand nom de ses pères, afin d'exalter le nom du père de ses pères, Séti Ménéptah, l'an 400, le 4e mois des moissons, le 4e jour, sous le roi de la haute et de la Basse Egypte, Set-le-très-valeureux, le fils du Soleil, qui l'aime, Nubti. » Ce que Ramsès entend par le grand nom de ses pères, expression visiblement collective, c'est le nom de Séti I, qu'il mentionne d'abord, et ensuite, comme il n'y en a plus d'autre sur la stèle, celui du roi Set. Il n'exista de roi Set, avant Séti I, qu'Aseth, dont les cartouches se retrouvent probablement dans ceux de Ra-Set-pehti, et de Nubti, attribués aux Hyksos (3). Aussi Mariette (4) n'a-t-il pas hésité, tout d'abord, à identifier le roi Set avec Aseth. Cette assimilation implique qu'une ère datant des Pasteurs ne peut se rapporter qu'à Aseth, le Pasteur qui rétablit l'année, fait d'autant plus important aux yeux des Egyptiens qu'il rappelait la restauration des coutumes nationales.

Mais ce n'est pas tout. La stèle est dédiée au dieu Set, dont les titres sont reproduits dans les cartouches *Set-aa pehti* et *Nubti*, plus exactement encore que dans les cartouches attribués à Aseth : en outre, l'an 400 est donné comme celui d'un roi régnant encore, ce qui ne peut désigner que le dieu. L'ère du roi Aseth se trouve donc rapportée au dieu Set : de même, le titre de « père de ses pères » donné à Séti I ne peut convenir

(1) Fragmenta hist. graec., II, p. 582.

(2) Mariette, Catalogue du Musée de Boulaq, 3e édition, p. 280.

(3) Wiedemann, Aegyptische Geschichte, I, p. 295-6, Brugsch, Egypt under the Pharaohs, I, p. 246, Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, p. 9 et 209 : etc.

(4) Revue archéologique, 1865, p. 178-9.

qu'à un dieu, d'où il faut conclure qu'en définitive, ici, Séti et Aseth sont assimilés à leur homonyme ou patron divin (1). Une absorption aussi complète dans le type que comportait leur nom, « le grand nom des pères » de Ramsès, n'a rien d'ailleurs de surprenant, car les simples Egyptiens eux-mêmes étaient assimilés après leur mort à des dieux plus grands encore que Set, c.-à-d. à Osiris et au Soleil.

Set, dont les Egyptiens faisaient le Baal des Sémites ou des Chananéens, et qui était le dieu des Pasteurs d'après le papyrus Sallier I, porte sur la stèle son costume étranger, caractérisé par une longue bandelette tombant de sa couronne par derrière (2), et reçoit le surnom de Nubti, qui est spécialement égyptien, le tout, sans doute, pour maintenir sa double qualité de souverain exotique et national à la fois. La même qualité appartient à Aseth, étranger égyptianisé, et le père de Ramsès II l'acquiert à son tour par son identification avec un roi et un dieu mixtes : reporté ainsi à l'époque de la délivrance du pays, Séti apothéosé se trouve sans trop de difficulté, grâce aux idées égyptiennes qui faisaient les dieux pères de leurs pères et fils de leurs fils (3), l'aïeul de ses propres ascendants considérés comme issus de dynastes internationaux. Il faut voir là, au fond, une concession politique et religieuse faite aux étrangers du Delta, assez nombreux ou assez influents sans doute pour qu'on les ménageât. C'est ainsi que Napoléon I en Egypte et Napoléon III en Algérie se réclamèrent du Coran auprès des Arabes.

En définitive, Manéthon nous a conservé le souvenir d'au moins quatre phases relatives à la lutte des Egyptiens contre leurs envahisseurs, sans parler d'une cinquième dont il sera question plus loin au sujet de Danaüs. La plus récente est une expulsion de Pasteurs et de Juifs commencée par Ménéptah,

(1) Cf. Brugsch, Egypt under the Pharaohs. II, p. 143.

(2) Cf. Griffith, Proceedings, Janvier 1894, p. 87-9.

(3) Sarcophage de Séti I, pl. 4, D, Mariette, Abydos, III. p. 379 et 413, Maspero, la Pyramide d'Unas, Recueil, p. 203 ; Denkmaeler, II, pl. 99. b : etc ; cf. Recueil, XIII, pl. 1, l. 2.

et, d'après le grand papyrus Harris, achevée par Setnekht, le fondateur de la 20e dynastie. Vient ensuite l'expulsion qui eut lieu du temps des rois hérétiques, les Khérès : l'Egypte avait été envahie par des étrangers que le Syncelle dit des Ethiopiens venus de l'Indus (1), mais que la tradition désigne mieux en appelant les ruines de leur capitale éphémère la butte des Syriens, peut-être la cité de la destruction (ou bien du soleil) dont parle la Bible (2). Ces étrangers furent chassés par Horus, ou Horemheb. Un autre épisode est un départ des Pasteurs mentionné dans Josèphe par suite d'un traité conclu avec Thetmosis, fils de Misphragmouthosis, c.-à-d. avec Aménophis II ou Thotmès IV. L'expulsion la plus importante fut celle dont Manéthon et l'inscription d'Ahmès attribuent l'honneur à Amosis. Enfin, au delà de toutes les luttes précédentes, il faut tenir compte de l'ère de délivrance signalée par le rétablissement de l'année et du culte, sous le roi pasteur Aseth. C'est précisément cette ère qui permet, non de poser, mais au moins de proposer une date fixe pour l'époque la plus importante de l'histoire égyptienne, le règne de Ramsès II. Bien que les deux extrémités de l'ère restent indéterminées, et que, suivant les expressions de M. l'abbé de Cara, « non si sa in che anno comincia, nè in che anno coincida del lungo regno di Ramesse II » (3), il ne semble pas impossible de retrouver les points d'attache qui manquent encore ici.

VI.

UNE DATE MANÉTHONIENNE DE L'EXPULSION ET UNE DATE SOTHIAQUE DE L'EXODE REPORTÉES A L'ÈRE DE LA DÉLIVRANCE, QUATRE SIÈCLES AVANT RAMSÈS II.

L'ère de la renaissance égyptienne était connue de Manéthon, comme le montrera l'histoire d'Armaïs, frère de Ramsès II.

(1) Fragmenta hist. graec., II, p. 609.
(2) Isaïe, XIX, 18.
(2) Civiltà cattolica, 15 Octobre 1887.

Josèphe, Eusèbe et le Syncelle rapportent que Ramsès II eut à lutter contre son frère Armaïs, qui fut vaincu et s'en alla régner en Grèce sur Argos : ce serait la querelle d'Egyptus et de Danaüs. Hécatée d'Abdère cité par Diodore dans les fragments de son 40e livre, rattachait au même épisode l'éternelle expulsion des Pasteurs et des Juifs ; suivant lui, les Egyptiens auraient chassé, à la suite d'une peste, la multitude étrangère qui souillait leur territoire, et les émigrants seraient allés, les uns en Grèce avec Danaüs (1), les autres en Palestine avec Moïse. Ramsès II eut à repousser une attaque de Grecs et de Syriens, en effet, celle dont parle le poème de Pentaur, et la stèle de l'an 400 montre qu'il dut se concilier les étrangers du Delta à la suite de quelque répression ou de quelque compromis. De plus, la rivalité de Ramsès II et de son frère est certaine. D'après les monuments, Ramsès II fut intronisé au détriment de l'aîné de la famille (2), qui se serait appelé Horemheb, c.-à-d. Armaïs, du nom de son aïeul, suivant la coutume égyptienne. Hérodote et Diodore disent qu'à son retour en Egypte Sésostris ou Sésoosis, c.-à-d. Ramsès II, faillit périr près de Péluse dans un piège que lui tendit son frère, à qui il avait confié le gouvernement du pays pendant sa grande expédition en Asie (3). Dans le roman d'Uarda, M. Ebers représente l'embuscade de Kadesh, sujet du poème de Pentaur, comme un des épisodes de cette lutte. Josèphe, qui appelle le pharaon Ramsès ou Séthosis (pour Sesoosis ou Sésostris, sans doute (4)), parle aussi de son retour à Péluse et de la guerre qu'Armaïs préparait contre lui. Mais il ne s'en tient pas là. Il avance que, depuis le départ des *Pasteurs* pour Jérusalem jusqu'à celui de Danaüs pour Argos, ou bien jusqu'au début du règne de Ramsès, il s'écoula 393 ans, date qui n'a pas été déformée par les copistes, car Josèphe la mentionne deux fois, et la prend pour base d'un calcul qui est matériellement

(1) Cf. d'Arbois de Jubainville, les Premiers habitants de l'Europe, p. 51, 58 et 59.

(2) Wiedemann, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Mars 1890, p. 258-261.

(3) Hérodote, II, 107-8, et Diodore, I, 57.

(4) Lepsius, Chronologie, p. 52 ; cf. Pline, XXXVI. 8, 64.

exact : on la retrouve d'ailleurs dans Tertullien : *si quem audistis interim Moysem, Argivo Inacho pariter aetate est : quadringentis pene annis, nam et septem minus, Danaum et ipsum apud vos vetustissimum praevenit* (1). Josèphe ajoute un autre détail fort important, c'est que le pharaon vainqueur régna encore 59 ans après la fuite de Danaüs (2).

Ce dernier renseignement place la défaite d'Armaïs dans la septième année du règne de Sésostris, que les compilateurs font de 66 ans au lieu de 67, date monumentale (3). Eusèbe seul dit 68. La vérité ici était entre les deux (comme pour l'interrègne d'Armaïs qui aurait été de 5 ans d'après Eusèbe et de 9 ans d'après le Syncelle). Josèphe donne la moyenne.

Le même auteur interpose les 393 ans dont il parle entre Ramsès II et Thoutmosis, le vainqueur des Hyksos. Ce Thoutmosis ne peut être Thotmès IV, l'intervalle serait visiblement trop court, mais il ne peut être non plus Ahmès I, appelé Thoutmosis par Josèphe, et dit par le Syncelle le même que Thoutmosis : l'intervalle est encore trop court, même d'après les listes manéthoniennes, comme le montrera le tableau ci-joint :

		Josèphe	L'Africain	Eusèbe	Le Syncelle
Tethmosis ou Amosis	(Ahmès I)	25	"	25	26
Chébron	(Thotmès II)	13	13	13	13
Aménophis	(Aménophis I)	20	21	21	15
Amessès	(Hatshepsu)	21	22	"	11
Méphrès	(Thotmès III et	12	13	12	16
Misphragmouthosis	Aménophis II)	25	26	26	23
Tuthmosis	(Thotmès IV)	9	9	9	39
Aménophis	(Aménophis III)	30	31	31	34
Orus	(Horemheb)	36	37	38	48
Akhenkhérès	(id.)	12	32	12	25
Rathotis	(id.)	9	6	9	29
Khenkhérès	(id.)	12	12	16	26
Akherrès	(id.)	12	12	8	8
Kherrès	(id.)	"	"	15	"
Armaïs	(id.)	4	5	5	9
Ramessès	(Ramsès I)	1	1	"	"
An 7 de Ramessès-Ægyptus	(Ramsès II)	7	7	7	7
		248	247	247	329

(1) Apologétique, 19.
(2) Josèphe, Contre Apion, I, 16 et 26.
(3) Pierret, Revue archéologique, 1869, pl. 8, l. 23.

Dans ce tableau, où l'on voit que le Syncelle a sans motif majoré les chiffres d'environ 80 ans, les règnes des hérétiques figurent à tort. Ils doivent être inclus, en réalité, dans celui d'Horus-Horemheb, devenu Armaïs pour Manéthon à partir du moment où il régna seul. La preuve du fait est facile à faire. Aï, le dernier hérétique, dont tous les égyptologues font le prédécesseur immédiat d'Armaïs, était le mari de la nourrice du premier hérétique, successeur et premier enfant d'Aménophis III : par suite cet Aï avait bien 30 ans à la mort d'Aménophis, et il aurait vécu 116 ou 134 ou 133 ou 175 ans, suivant les listes. L'invraisemblance de ce résultat montre qu'il faut faire comme les Egyptiens eux-mêmes sur la table d'Abydos, et séparer les rois hérétiques des souverains légitimes. Toutefois, dans Manéthon, l'excédant introduit par les règnes des premiers se trouve compensé. Thotmès I ne figure dans aucune des listes manéthoniennes, et il a pu régner une quinzaine d'années, car on a une date de l'an 9 et il mourut âgé (1) ; d'autre part, le règne d'Aménophis III, dont on a une date monumentale de l'an 36, est écourté dans Manethon, et il faut peut-être lui attribuer les 40 ans donnés à tort par l'historien national à Aménophis-Ménéptah fils de Ramsès II ; de plus, les compilateurs ont complètement supprimé Aménophis II, qui régna au moins 26 ans : grâce à toutes ces modificatians, ils ont rétabli l'équilibre rompu par eux. Leurs totaux sont donc acceptables en définitive, et ils donnent un chiffre de 248 ans auxquels il faut ajouter les 55 ans de Séti I omis dans toutes les listes entre Ramsès I et Ramsès II ; mais ces deux nombres ne font que 303, de sorte qu'il manque 90 ans pour que le temps écoulé entre Ramsès II et Amosis soit de 393 ans.

Les monuments confirment cette appréciation. L'officier Ahmès Pennekheb vécut d'Ahmès I à Thotmès III (2), le scribe Horemheb de Thotmès III à Aménophis III (3), et le roi Aï d'Aménophis III à Horemheb-Armaïs qui précéda ensuite de

(1) Maspero, Momies royales, p. 581-2.
(2) Lepsius, Auswahl, pl. 14.
(3) Champollion, Notices, I, p. 492 et 835.

5 ans Ramsès I, lequel régna 2 ans au plus et fut le père de Séti I. Trois âges d'hommes arrivent ainsi aux dernières années d'Armaïs-Horemheb, soit, à 78 ans chacun, 234 ans : qu'on y ajoute les 5 années d'Armaïs-Horemheb, les 2 de Ramsès I, les 55 de Séti I et les 7 premières de Ramsès II, on n'aura toujours qu'un total de 303 ans, c.-à-d. trois siècles au lieu de quatre.

Il faut conclure de là que les 393 ans de Manéthon ne visent pas l'expulsion attribuée à Amosis, mais bien le seul événement analogue et antérieur qui ait été confondu avec l'expulsion, c.-à-d. l'ère de renaissance inaugurée par Aseth. C'est le même point de départ que pour la stèle de l'an 400, et comme les quatre siècles de la stèle ne diffèrent que de 7 ans du chiffre manéthonien, il est aisé de voir que les deux comptes, d'intention identique, ont l'un et l'autre pour but de confronter deux des principales délivrances du pays : la restauration des coutumes nationales sous Aseth, et l'expulsion d'un adversaire redoutable sous Ramsès II. Seulement, Josèphe hésite ici dans ses assertions : tantôt il dit que les 393 ans allaient jusqu'au départ de Danaüs, c.-à-d. jusqu'à l'an 7 de Ramsès, tantôt il affirme qu'ils allaient *jusqu'aux deux frères*, μέχρι τῶν δύο ἀδελφῶν, c.-à-d. jusqu'à l'an 1, puisqu'il ajoute alors que le départ eut lieu 7 ans après, ce qui complète les 400 ans. La première donnée paraît être simplement abréviative, et en tous cas ses 7 ans d'écart ne constitueraient pas une différence bien grande, mais la seconde version, plus détaillée, a l'avantage de s'accorder sur tous les points avec la stèle de l'an 400, et avec la date sothiaque de Ménéptah.

Ce sont là d'utiles matériaux, qui toutefois nous apprendraient peu par eux-mêmes, si un autre document ne venait leur prêter et aussi leur emprunter une nouvelle valeur. On lit dans Clément d'Alexandrie (et le nombre qu'il donne étant d'accord « avec la chronologie que ce père établit (1) » n'a pas

(1) Fréret, t. X, édition de Septchênes, Chronologie de Newton, p. 95, et C. Mueller, Fragmenta hist. graec., II, p. 577.

été défiguré par les copistes), que l'Exode arriva au temps d'Inachus, Moïse étant sorti d'Egypte 345 ans avant la période sothiaque : γίνεται ἡ ἔξοδος κατὰ Ἴναχον πρὸ τῆς Σωθιακῆς περιόδου ἐξελθόντος ἐξ Αἰγύπτου Μουσέως ἔτεσι πρότερον τριακοσίοις τεσσαράκοντα πέντε (1). Comme la période dont il s'agit est forcément celle qui commença en 1322 av. J. C., les 345 ans qui la précèdent donnent la date de 1667.

Mais la date de 1667 tombe-t-elle au début de la 18e dynastie, sous Amosis, ou remonte-t-elle plus haut ? Pour le vérifier, on peut recourir d'abord à l'élément chronologique habituel, la durée des règnes. Dans ce cas, en partant de la première date à peu près fixe que nous possédions à moins de 50 ans près (2), on arrive à des résultats appréciables.

Après la prise de Jérusalem, en 927 av. J.-C. d'après la chronologie de MM. Lenormant et Babelon (3), et après les premières années du règne de Sheshonk I dont le début tomberait d'après Manéthon en 939 ou en 943, viennent les 21e et 20e dynasties, en remontant le cours des siècles. La durée de la 21e dynastie (sur laquelle les monuments ne nous renseignent guère), est dans les deux listes de l'Africain et d'Eusèbe. les seules que nous possédions ici, de 130 ou de 114 ans, deux chiffres qui s'accordent avec les documents originaux (4). La durée de la 20e dynastie est de 178 ans d'après Eusèbe, mais le chiffre paraît fort exagéré, parce que la 20e dynastie se compose de 12 rois dont la moitié (les Ramsès IV à VIII et Méritum) furent les fils de Ramsès III qui mourut âgé (5); ces 6 rois, dont 2 ou 3 ont peut-être régné simultanément (6), n'ont pas dû survivre à leur père beaucoup plus de 30 ans ; quant aux autres règnes, on connaît

(1) Stromates, I, 21.

(2) Robiou, le Système chronologique de M. Lieblein, II.

(3) Histoire ancienne de l'Orient, t VI, p. 260 ; cf Boeckh, Manetho, C. Mueller, Fragmenta hist. graec., II, Reinisch, zur Chronologie der alten Aegypter. Unger, Chronologie des Manetho, Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient, 1re edition, Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, Erman. Aegypten, E. de Bunsen, Proceedings, Février 1890, etc.

(4) Lepsius, Zeitschrift, 1882, p. 14, et Maspero, Momies royales, p. 729-730

(5) Maspero, Momies royales, p. 769.

(6) Brugsch, Egypt under the Pharaohs, II, p. 180 et 185

les dates extrêmes de ceux de Ramsès III, 32 ans, et de Ramsès IX Neferkara, 19 ans ; on possède en outre une date de Ramsès XII, l'an 27, et l'on n'a aucune raison pour attribuer une longue vie à Setnekht, à Ramsès X et à Ramsès XI, trois rois qui ont à peine laissé de traces : 32, 19 et 27 font 78, et si l'on accorde 27 ans à Setnekht, Ramsès X et Ramsès XI réunis, on aura pour toute la dynastie, avec les 30 ans des six rois précités, le total de l'Africain, 135 ans, ce qui paraît très suffisant (1). Pour la 19e dynastie, ses derniers rois ont vécu dans un moment de crise, que l'état de leurs tombeaux inachevés et brusqués montre avoir été court; Ménéptah lui-même n'a pas pu régner longtemps : né d'une reine qui donna le jour aux 2e, 4e et 16e fils de Ramsès II, il fut le 13e fils de ce roi, dont le 9e faisait déjà campagne avec son père l'an 5 d'un règne qui dura 67 ans. Ce sera donc beaucoup que d'accorder 30 ans aux 3 ou 4 derniers rois de la dynastie, contemporains et ennemis les uns des autres. Avant eux, on a les 60 dernières années du règne de Ramsès II, puis les 303 années approximatives qui vont de l'an 7 du pharaon au début de la 18e dynastie. (Dans l'évaluation de ces 303 ans, il n'y a pas à tenir compte du redoublement fautif des règnes de Ramsès II et de Ménéptah aux listes manéthoniennes, erreur causée par la confusion des deux Armaïs et imputable à Manéthon lui-même, car elle figure dans tous ses compilateurs, comme dans Josèphe, qui le cite intégralement).

En additionnant tous ces chiffres :

927,	prise de Jérusalem,
16,	premières années de Sheshonk,
130,	21e dynastie,
135,	20e dynastie,
30,	fin de la 19e dynastie,
60,	dernières années de Ramsès II,
303,	de l'an 7 de Ramsès II à Amosis,
	on obtient un total de
1601	ans, qui s'écarte assez sensiblement de la date

(1) Cf. Maspero. Momies royales, p. 664-5.

à atteindre, 1667. On n'arrive pas à 1667 même en majorant de 50 ans la date de la prise de Jérusalem. On n'y arrive pas non plus avec la généalogie des 22 architectes qui place, approximativement bien entendu, l'an 1261 sous Ramsès II ou Séti I, c.-à-d. dans la première moitié du règne de Ramsès ou dans la dernière du règne de Séti, 1261 + 34 ans de Ramsès II + 303 = 1598. On y arrive encore moins avec les dates sothiaques d'après lesquelles l'an 1470 tomberait sous Thotmès III, et l'an 1546 sous Aménophis I, ce qui placerait la première année d'Amosis entre 1580 et 1590.

Ainsi la série des rois, la liste des architectes et les levers de Sothis font ressortir une différence de plus d'un demi-siècle entre le prétendu Exode de 1667 et la première Expulsion sous Amosis. La date biblique de l'Exode ne confirme pas davantage l'opinion de Clément d'Alexandrie. L'Exode eut lieu 480 ans avant la fondation du temple par Salomon, qui régna encore 36 ans et mourut 5 ans avant la prise de Jérusalem en 927 : par conséquent 927 + 5 + 36 + 480 donnent 1448, ou, si l'on déplace d'une cinquantaine d'années la prise de Jérusalem, 1500, date fort éloignée de 1667. On concluera de tout ceci que l'Exode de 1667 dont parle Clément d'Alexandrie n'est pas l'Exode, comme l'a cru à tort M. Burnett (1), mais la Renaissance, de même que l'Expulsion dont parle Josèphe, et, dans ce cas, la date de la Renaissance sera fixée : ce sera l'an 1667 av. J.-C., précédant de 393 ans l'an 1 de Ramsès II, qui tombera en 1274 av. J.-C. (de sorte que l'ère de Ménophrès commencera bien sous Séti I Ménéptah).

(1) Proceedings, Février 1890, p. 169.

VII.

Conjecture sur l'époque de l'invasion des Pasteurs d'après une date sothiaque. Le Phénix. L'Exode.

On remonterait plus haut encore que l'an 1667 avec une date sothiaque. Elle figure à la vérité dans une mention peu claire et dans un groupe relativement récent de résumés chronologiques à demi calqués sur Manéthon, la Fausse Sothis, la Vieille Chronique et la Liste du Syncelle, mais elle n'est pas nécessairement fausse pour cela : les dates de ce genre ne s'inventent guère. Le Syncelle, invoquant à tort ou à raison le témoignage de Manéthon, place l'arrivée des Pasteurs vers l'an 700 d'un cycle sothiaque, celui qui a commencé en 2782 et fini en 1322 av. J.-C., forcément, et alors l'invasion des Pasteurs daterait de l'an 2082 ; c'est là, du moins, une des manières dont on peut interpréter le passage suivant, où l'indication du cycle serait insérée d'une manière absurde suivant Letronne (1) : Τούτῳ τῷ ε′ ἔτει, τοῦ κε′ βασιλεύσαντος Κογχάρεως τῆς Αἰγύπτου ἐπὶ τῆς ις′ δυναστείας τοῦ Κυνικοῦ λεγομένου κύκλου παρὰ τῷ Μανεθῷ, ἀπὸ τοῦ πρώτου βασιλέως καὶ οἰκιστοῦ Μεστραΐμ τῆς Αἰγύπτου, πληροῦνται ἔτη ψ′, βασιλέων κε′ (2). « Dans cette 5e (et dernière) année de Konkharis, le 25e roi d'Egypte, sous la 16e dynastie, du cycle appelé caniculaire dans Manéthon, il y eut depuis le premier roi et fondateur de l'empire égyptien Mestraïm, 700 ans, de 25 rois. » (Viennent ensuite les rois Pasteurs). Le Syncelle avait compris que la période dont il parle devait commencer juste l'an 1 du premier roi, car sa liste modifie dans ce sens celle de la Fausse Sothis : toutes deux attribuent moins de 30 rois aux 16 premières dynasties, mais le total des années étant de 627 dans la Fausse Sothis (la Vieille Chronique a 633), il a été ajouté dans le Canon du Syncelle 1 an au règne de Konkharis et 72 ans appartenant à 2 rois anonymes, pour faire

(1) Biot, Sur l'année vague des Egyptiens, p. 27.
(2) Fragmenta hist. graec., II, p. 608.

700 ans. La surcharge et son motif sont visibles : ils proviennent d'une fausse interprétation de quelque théorie rattachant les dates égyptiennes à la période sothiaque. Il reste une trace de cet arrangement dans un passage de la Vieille Chronique qui désigne ainsi les 15 premières dynasties : γενεαὶ ιε′ κυνικοῦ κύκλου ἀνεγράφησαν ἐν ἔτεσι υμγ′ (1). « quinze générations (ou races, ou maisons), furent inscrites dans le cycle sothiaque jusqu'à l'année 443 (2) », soit en 2339, vers le temps d'Abraham et de Chodorlahomor. Dans la Fausse Sothis, ces 15 générations sont 15 rois ayant régné 438 ans (3).

Fréret, dans ses Observations sur la Chronologie de Newton, n'a pas craint d'utiliser le renseignement du Syncelle pour fixer l'époque de l'expulsion des Pasteurs. Il raisonne ainsi : Josèphe dit que « les Pasteurs furent entièrement chassés d'Egypte 511 ans après leur première invasion, et l'invasion s'était faite, selon le même Manéthon, l'an 700 du cycle sothiaque, ou de la période chronologique et religieuse des Egyptiens » ; ce cycle ne peut être que celui qui a précédé l'ère de Ménophrès et qui a commencé par conséquent 1460 ans avant l'an 1322, en 2781 (sic), de sorte que la domination des Pasteurs a cessé 511 ans (4) après l'an 700 du cycle, ou 511 ans après l'an 2081 (sic), c.-à-d. en 1570 av. J.-C. (5). On remarquera que la date obtenue par Fréret coïncide à une dizaine d'années près avec celle que suggère pour la même expulsion des Pasteurs, le lever sothiaque du papyrus Ebers, en 1546, l'an 9 d'Aménophis I : Amosis, le père d'Aménophis I, ayant régné selon Manéthon 25 ans après avoir chassé les Pasteurs, 25 + 9 + 1546 donnent 1580 pour la date de l'Expulsion sous Amosis. La coïncidence paraîtra plus frappante encore si l'on admet que les 700 ans du Syncelle peuvent être un chiffre rond, comme dans la Bible les quatre siècles attribués

(1) Boeckh, Manetho, p. 41.
(2) Champollion-Figeac, Egypte ancienne, p. 266.
(3) Lepsius, Chronologie, p. 442.
(4) Josephe, Contre Apion, I, 14.
(5) Fréret, édition de Septchênes, t. IX, p. 53-5.

parfois au séjour des Hébreux en Egypte (1), qui fut en réalité de 430 ans (2).

Ainsi, il y a coïncidence entre les dates sothiaques fournies par les monuments égyptiens (papyrus Ebers, inscription de Ménéptah et calendrier d'Éléphantine), et les dates sothiaques fournies par les anciens auteurs (Clément d'Alexandrie et le Syncelle).

On pourrait mettre aussi en accord avec la période sothiaque les apparitions du phénix mentionnées par Tacite au sujet d'un faux phénix du temps de Tibère : *prioresque alites Sesostride primum, post Amaside, dominantibus, dein Ptolemæo, qui ex Macedonibus tertius regnavit, in civitatem cui Heliopolis nomen, advolavisse* (3). Entre Sésostris et Amasis, pharaons célèbres, ou plutôt entre leurs prédécesseurs immédiats, Séti (Ménophrès) et Apriès, il y a une demi-période sothiaque, de 1322 à 592, et Ptolémée III, d'autre part, est le roi sous lequel une tentative infructueuse fut faite, avec le décret de Canope, pour fixer l'année, c.-à-d. pour fonder une ère. Tacite dit que le phénix se montrait au bout de 1461 ans (4) (vagues, correspondant à 1460 années fixes), ou, d'après une opinion plus répandue, tous les 500 ans. Ce dernier renseignement provient d'Hérodote (5), dont l'autorité fut si grande chez les anciens, mais qui voyait les choses très en gros dans ses mesures et dans ses comptes. Il est fort possible que les 500 ans d'Hérodote ne diffèrent pas, au fond, des 730 ans de la demi-période sothiaque : après avoir laissé tomber les 30 ans pour s'en tenir à un chiffre rond, l'historien aurait confondu le nombre de 700, qui ne dit rien quand on ne connaît pas la période sothiaque, avec celui de 500 qui rentre dans la mnémotechnie décimale. Les différentes durées que les anciens donnent encore à l'ère du phénix, 540, ou 560, ou 660 (6), variantes d'un passage de

(1) Genese, XV, 13, et Actes des Apôtres, VII, 6.
(2) Exode, XII, 40, et Saint Paul, Epître aux Galates, III, 17.
(3) Annales, VI, 28.
(4) Cf. Columelle, III, 6.
(5) II, 73..
(6) Pline, X, 2 ; cf. Lepsius, Chronologie, p. 170.

Pline, 1000 (1), et 7006 (2), semblent bien osciller autour de la période et de la demi-période sothiaques mal comprises : un nombre aussi net que 500 n'aurait pas été déformé de la sorte. Le chanoine Corneille de Pauw, qui publia une édition d'Horapollon en 1727, proposait déjà de corriger dans son auteur (3) 500 en 1461 au sujet de la vie du phénix (4). De même, à la suite de quelques savants des 17e et 18e siècles (5), Hincks (6) a pensé qu'il s'agit de la période sothiaque dans le passage de Manilius cité par Pline (7) sur le phénix dont le retour après 509, ou 911, ou 40, ou 540 années, etc., selon les variantes, marquait la conversion de la grande année, *hujus alitis vita magni conversionem anni fieri prodidit idem Manilius*. D'autres savants, Lepsius et Mahler (8), ont cru depuis pouvoir admettre les 500 ans, mais en les rattachant de différentes manières à la période sothiaque.

On en revient toujours à celle-ci au sujet du phénix, qui est certainement un symbole caniculaire, comme les textes des pyramides suffisent à le montrer. Il y détermine, à cause de son nom égyptien *bennu*, le mot *ubn* (9) qui désigne la lumière mais surtout le lever d'un astre, et qu'on trouve ailleurs déterminé par la pyramide zodiacale (10), emblème de Sothis ; il y détermine encore, avec l'eau ou en variante avec l'eau, le mot *bah*, l'abondance produite par la crue du Nil (11), c.-à-d. par le retour de l'année solaire (12) qu'annonçait le lever de Sothis ;

(1) Martial, Epigrammes, V, 7, Claudien, Phénix. 27 ; etc.

(2) Tzetzès, Chiliades, V, 6, 395.

(3) I, 35.

(4) Leemans, Horapollon, p. 244.

(5) Des Vignoles, Chronologie de l'Histoire sainte, II, p. 665 et 671, Jablonski, Opuscules, II, p. 238-9, de Schmidt, Dissertatio de sacerdotibus et sacrificiis Aegyptiorum, p. 164 ; etc.

(6) On the years and cycles used by the ancient Egyptians, Transact. of the R. Irish Acad., vol. XVIII, part 2, p. 38.

(7) X, 2.

(8) Zeitschrift, 1890, p. 121-4.

(9) Unas, l 484, Pepi I, l. 638, Merenra, l. 203, et Pepi II, l. 663.

(10) Brugsch, Proceedings of the Society of biblical Archaeology, mars 1893, p. 234, et Naville, Transactions, VIII, 3, p. 414.

(11) Unas, l. 424, Teta, l. 243. Pepi I, l. 66, 214 et 215, et Pepi II, l. 706, 980 et 1026.

(12) Cf. Horapollon, I, 34 et 35.

il y accompagne sous le même nom de *Bah* et dans le même sens d'abondance annuelle le dieu des récoltes annuelles, *Nepra*, le Grain (1) ; enfin, il y est représenté, avec ce mot *Bah* comme sous ce nom de *Bah*, perché sur une pyramide de formes assez variées (2), que M. Brugsch regarde comme le triangle zodiacal (3), ce qui explique bien pourquoi un temple d'Héliopolis s'appelait indifféremment Palais du pyramidion, *Ha-benben*, ou Palais du Phénix, *Ha-bennu* (4). Le même temple figure sous le dernier nom dans les textes de la 6e dynastie (5), et ceci fortifie l'opinion que, dès lors, l'année sothiaque était connue depuis longtemps.

Après avoir fait ressortir l'accord et l'importance des dates sothiaques, il reste à montrer que ces dates ne sont pas contredites par les computs dynastiques dont les hiéroglyphes et Manéthon suggèrent l'idée. Pour ceci, il suffira de dresser le tableau des résultats précédemment obtenus, en tenant compte de l'impression que laissent les monuments des époques troublées, comme la fin des 19e et 20e dynasties, et en faisant observer que plusieurs parties de ce tableau sont nécessairement conjecturales.

927	Prise de Jérusalem par Sheshonk.	927
5	? Premières années du règne de Sheshonk.	927- 932
114	Ans de la 21e dynastie (l'Africain).	932-1046
135	Ans de la 20e dynastie (l'Africain).	1046-1181
7	Séti II, Amenmésès et Tauser (Manéthon).	1181-1188
19	Ménéptah (Manéthon). Exode ou Expulsion. En 1206, l'an 2, lever de Sothis.	1188-1207
67	Ramsès II (Monuments). En 1267, l'an 7, stèle de l'an 400, et expulsion d'Armaïs-Danaüs.	1207-1274
55	Séti I Ménéptah (Manéthon). En 1322, l'an 7, ère de Ménophrès (Théon).	1274-1329

(1) Pepi I, l. 219.

(2) Lepsius, Todtenbuch, pl. 41 ; Naville, Todtenbuch, I, pl. 123. Le Page Renouf, Proceedings, Mars 1895, pl. 27-8 ; J. de Rougé, Géographie de la Basse Egypte, p. 98, et Edfou, pl. 63 ; etc.

(3) Proceedings, Juin 1893, p. 388-91.

(4) Cf. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, III, p. 164.

(5) Merenra, l. 203, et Pepi II, l. 663 ; cf. Abydos, I, p. 51.

2	Ramsès I (Monuments).	1329-1331
41	Horus-Armaïs Horemheb (Manéthon). Expulsion ou Exode, l'an 13, en 1359 (Josèphe).	1331-1372
40	Aménophis III (Manéthon ?).	1372-1412
15	? Thotmès IV.	1412-1427
26	Aménophis II (Monuments). En 1448, Expulsion et Exode (Josèphe et la Bible).	1427-1453
54	Thotmès III (Monuments). En 1470, l'an 37, lever de Sothis.	1453-1507
13	Thotmès II-Chébron (Manéthon).	1507-1520
15	? Thotmès I.	1520-1535
20	Aménophis I (Manéthon). En 1546, l'an 9, lever de Sothis.	1535-1555
25	Ahmès I (Manéthon). En 1580, grande Expulsion ou Exode.	1555-1580
511	Domination des Pasteurs, (Josèphe et le Syncelle). En 1667, ère d'Aseth.	1580-2091
2091		

On voit que l'Exode, qui eut lieu selon l'Ecriture 480 ans avant la fondation du temple par Salomon et 41 autres années avant la prise de Jérusalem par Sheshonk (1) en 927, tombera en 1448, bien loin de Ménéptah, au temps duquel, d'ailleurs Israël habitait déjà la Palestine (2). M. Babelon, qui place la mort de Josué « dans la seconde moitié du XIV[e] siècle », pense « qu'il faudra réduire le temps écoulé de la sortie d'Egypte à l'établissement de la monarchie en Israël beaucoup plus que ne le faisait aucun des calculs jusqu'à présent proposés (3). » Si l'on rive l'Exode à Ménéptah ou à ses successeurs la conséquence est forcée, en effet ; mais en réalité rien n'oblige à rajeunir l'Exode et à douter des 480 ans écoulés entre la fondation du temple et la sortie d'Egypte (si Josèphe parle de 592 ans, c'est qu'il confond l'Exode avec la grande Expulsion qui eut lieu sous Amosis). En acceptant le chiffre biblique, le pharaon de l'Exode sera Aménophis II ou Thotmès IV ; le pharaon de l'Oppression sera, comme l'a pensé M. Schwartz (4), Misphragmouthosis (Thotmès III), conformément aux indications fournies par Josèphe et par l'Africain d'après Manéthon ;

(1) I Rois, VI, 1, XI, 42 et XIV. 27, et II Chroniques, III, 2, IX, 30, et XII, 2 ; cf. Juges, XI, 26.

(2) Flinders Petrie, Catalogue of antiquities from Thebes, p. 11.

(3) Histoire ancienne de l'Orient. VI, p. 203 et 208.

(4) Proceedings, Février 1890, p. 169.

le roi Cénéphren contemporain de Moïse, au dire d'Eusèbe (1), pourra être Chébron, c.-à-d. Thotmès II ; le nom de Ramsès donné par la Bible à l'une des villes que bâtissaient les Hébreux sera une désignation postérieure, comme l'a pensé M. Lieblein, et les travaux de l'autre ville, Pithom, auront été commencés ou recommencés par les Thotmès, ce qui n'a rien de surprenant, car on a trouvé même un sphinx de la douzième dynastie dans les ruines encore incomplètement fouillées de Pithom.

Les autres Exodes mentionnés par les compilateurs de Manéthon pourraient avoir été de petits Exodes partiels, liés aux différentes expulsions des Pasteurs ; et pris tour à tour pour le véritable par les compilateurs anciens comme par les savants modernes (2), en d'autres termes, les Pasteurs auraient entraîné d'ordinaire, dans leurs déplacements, quelque portion du peuple hébreu. Ainsi s'expliquerait, sans parler des noms géographiques *Jacob-el* et *Joseph-el*, le fait qu'au temps de Thotmès III il y avait en Palestine des *Aperiu*. Par contre, il a pu rester des Hébreux en Egypte après l'Exode, comme l admettait Chabas (3). Il faut se souvenir qu'il s'agit ici d'un peuple qui fut essentiellement nomade à l'origine, dont une tribu serait allée jusqu'en Arabie (4) fonder la Mecque, d'après M. Dozy, et qui tenta plusieurs établissements en Palestine durant son séjour en Egypte, sous la 18e dynastie. « C'est ainsi qu'il est question d'une expédition entreprise par les fils d'Ephraïm contre les habitants de Gath, dont ils voulaient prendre les bestiaux et qui les tuèrent. Une fille d'Ephraïm fonda plusieurs villes dans le pays de Chanaan. Enfin, on raconte que des membres de la famille de Séla, fils de Juda, firent quelques conquêtes sur le territoire des Moabites (5). »

(1) Préparation évangélique, IX, 27.
(2) Cf. Lewis, Proceedings, Février 1890, p. 167.
(3) Recherches sur la dix-neuvième dynastie, p. 163.
(4) I Chroniques, IV, 42-3.
(5) Lenormant et Babelon, Histoire ancienne de l'Orient, VI, p. 160.

VIII.

Durée probable de l'empire égyptien. Conclusion.

Le tableau qui précède mesure une période assez considérable, dans laquelle les dates sothiaques et leurs dépendances vont de 2006 à 1291 ; l'autorité du décret de Canope et de Censorinus le mènerait jusqu'aux Ptolémées, en 238 av. J. C., et jusqu'aux Antonins en 138 ap. J. C. On pourrait même le pousser, mais beaucoup plus conjecturalement, jusqu'au début de l'empire, que Manéthon place 3555 ans avant la 15e année qui précéda la conquête de l'Egypte par Alexandre, c.-à-d. environ 3900 ans avant notre ère. Bien que tiré du Syncelle (1), le renseignement ne manque pas de vraisemblance : il cadrerait, de plus, avec le résumé fourni par le fragment n° 1 du papyrus royal de Turin, si l'on osait interpréter un texte en aussi mauvais état.

Cette page, où commençait après un titre perdu une liste des rois d'Egypte depuis Ménès jusqu'au moment de la rédaction du papyrus, sous la 18e ou la 19e dynastie (2), fait précéder la liste des pharaons par un résumé général, allant des rois humains aux dieux dynastes. Les règnes humains y forment deux séries, pour chacune desquelles le nombre des rois, celui de leurs années de règne et celui de leurs années de vie, avec l'excédant de leurs vies sur leurs règnes, étaient totalisés. Les deux séries comprennent 19 *hen* ou siècles égyptiens (3) de 120 ans d'après Hincks et Brugsch (4), puisqu'ils équivalent à 2200 et quelques années, et ces *hen* de 120 ans, entrevus par Géminus (5), représentent probablement les mois de la période sothiaque ou année de Dieu, dont les deux grands *hen-ti* seraient les semestres. La page dont il s'agit a été fort exactement

(1) C. Mueller, Fragmenta historicorum graecorum, II, p. 534.
(2) Lepsius, Chronologie, p. 53.
(3) Cf. Le Page Renouf, Proceedings, Janvier 1894, p. 69.
(4) Brugsch, Dictionnaire, p. 972-3.
(5) Cf. Jablonski, Opuscules, II, p. 254.

traduite par M. de Rougé dans son mémoire sur l'ancien Empire (1), et il suffira d'encadrer le texte dans une restitution en italique des mots perdus, pour faire comprendre l'explication proposée ici.

Premiers rois : leurs règnes, tant d'années, leur vie, tant d'années, leur nombre, tant ;

L. 1 *ont fait leurs règnes et* leurs (années) 1,000 (plus ?) *ans de différence.*

L. 2 *Seconds rois : leurs règnes* + (20 ?), leurs années 1,100 (plus ?),

L. 3 *leur nombre*, + 10, ont fait en leurs règnes

L. 4 *et leurs années, différence, tant. Total général :* leurs (règnes) 330 (2), la durée (de leur vie)

L. 5 *tant d'années, leurs règnes*, + 10, leurs règnes et leurs années de vie, ans 1000 (plus ?)

L. 6 *de différence. En tout*, hen 19, années 11, mois 4, jours 2 (2 ?) *de règne* :

L. 7 *cela fait en ans et* hen qui leur appartiennent, hen 19, ans 2, 200 (plus ?).

L. 8 *Intronisées chacune* par (?) un père, femmes (3), 7, leurs années, leur durée de vie,

L. 9 *tant;* (les temps ?) des Shesu-hor, ans 13, 420 (plus ?)

L. 10 *et* les règnes jusqu'aux Shesu-hor, ans 22, 300 (plus ?).

Il reste de la ligne suivante « le roi de la haute et de la basse Egypte, Ménès, V. S. F., » et la série des rois commence ensuite, depuis Ménès mentionné de nouveau à la ligne 12.

Ce qu'il y a là d'intéressant, c'est le nombre d'années des règnes, 2200 et plus : il s'en suit que le chiffre de la durée de l'empire tombait, lors de la rédaction du papyrus, dans un troisième millénaire inachevé. De la sorte, l'empire n'existait pas depuis 3000 ans au nouvel Empire, et ainsi on ne peut lui

(1) Mémoire sur les six premières dynasties, p. 162-3.
(2) Cf. Hérodote, II, 100.
(3) Cf. Hérodote, II, 100, et Diodore. I, 44.

assigner une durée de 5000 ans 1500 ans après, c.-à-d. au commencement de notre ère. Cette conclusion nous ramène au total conservé par le Syncelle. En effet, si le papyrus s'était arrêté au règne d'Ahmès, premier roi du nouvel Empire, on aurait avec les 1585 ans du début de ce règne et les 19 *hen* ou 2280 ans + 11 du papyrus, un total de 3876 ans, qui ne différerait que fort peu des 3900 ou 3892 ans de la donnée manéthonienne : la différence pourrait porter sur les 7 reines du papyrus.

Peut être sera-t-il à propos, maintenant, de résumer dans ce qu'elle a d'essentiel cette longue dissertation. Son principe est que tout peuple garde en sa mémoire quelques grandes dates, facilement calculées, maintenues et transmises, véritables médailles historiques dont la précision résume et perpétue le passé. La stabilité de pareils souvenirs assure leur véracité, et, quand on en rencontre quelques uns, il est assurément légitime de les prendre en considération, surtout si nombre de circonstances caractéristiques les appuient. L'un des plus importants, pour l'Egypte, est la date de l'an 400, qui va de Ramsès II, d'après la stèle de Tanis, au roi Pasteur sous lequel eut lieu la renaissance de la civilisation égyptienne. Rapprochée des 393 ans qui, selon Josèphe, séparent l'an 1er de Ramsès II, de l'expulsion des Pasteurs ou en d'autres termes de l'Exode des Hébreux, cette date prouve sans réplique que Josèphe a confondu ici l'Expulsion ou l'Exode avec la Renaissance qui eut lieu sous les Pasteurs. La même confusion est fréquente chez les abréviateurs de Manéthon, et on doit la reconnaître dans Clément d'Alexandrie quand il place l'Exode 345 ans avant le début d'une période sothiaque, en 1667 avant J. C. En effet, pour ne rappeler que cette preuve, deux dates sothiaques tombent, avec la plus grande vraisemblance, sous Thotmès III en 1470 et sous Aménophis I en 1546, c.-à-d. pour la dernière 40 ans au plus après le début de la 18e dynastie, époque de la véritable première Expulsion connue. L'événement de 1667 n'est donc pas cette Expulsion, et il ne peut être par suite que la Renaissance. Mais si l'ère de la Renaissance ou d'Aseth

commence en 1667, sa 400e année, sous Ramsès II, tombera en 1267, l'an 7, puisque l'an 1 correspond à la 393e année de la même ère, et l'on aura ainsi la date de l'un des plus grands règnes de la haute antiquité.

Cette conclusion n'a pas seulement pour elle la combinaison des chiffres de Josèphe et de Clément d'Alexandrie avec le chiffre de la stèle ; elle est encore corroborée par des témoignages purement pharaoniques, les deux levers de Sothis qui viennent d'être rappelés, celui qu'a signalé M. Flinders Petrie et la série des 22 architectes qui se sont succédé de Ramsès II à Amosis : en conséquence, elle apparaît au moins comme probable, sinon comme prouvée, et, en conséquence aussi, toutes les dates sothiaques que nous connaissons forment un ensemble concordant.

SOULALAT ES' SALATIN
(LA DESCENDANCE DES SULTANS)

OU

SADJARA MALAYOU
(L'ARBRE GÉNÉALOGIQUE MALAIS)

PAR

LE FAKIR TOUN BEMBANG DE PATANI

TRADUIT PAR

Aristide MARRE,

Membre de l'Institut Royal Néerlandais et de la Société de Batavia.

VIme Récit.

L'auteur de l'histoire raconte qu'à *Selouang* demeurait un homme possesseur de terrains boisés, qui avait un esclave nommé *Bâdang*, natif du pays de *Sâyang*. Celui-ci était chargé par son maître du soin de défricher les bois. Or il arriva que *Bâdang* ayant mis un jour une nasse dans la rivière, vit le lendemain de grand matin, que sa nasse était vide, qu'il n'y avait absolument rien dedans, mais que des écailles de poisson et des arrêtes y étaient adhérentes. Chaque jour il en était de même, et chaque jour *Bâdang* rejetait ces écailles dans la rivière qui reçut, à cause de cela, le nom de *Besisik* (pleine d'écailles). Il pensa dans son cœur : « Qui donc mange le poisson dans ma nasse ? Il faut que je guette afin de le savoir. » Ayant ainsi pensé, un jour qu'il faisait le guet derrière d'épais filets, il vit un *hantou* qui mangeait le poisson dans la nasse : ses yeux étaient rouges comme du feu, ses cheveux ressem-

blaient à des rotins tressés et sa barbe lui descendait jusqu'au nombril. *Bâdang* saisissant sa serpe et s'armant de tout son courage, s'élança sur le *hantou* et l'empoigna. « C'est toi, s'écria-t-il, qui manges toujours mon poisson, cette fois-ci je te tue ! »

En entendant ces paroles, le *hantou* frissonnant de peur voulut s'échapper des mains de *Bâdang*, mais il ne put y parvenir. « Ne me tue pas, dit-il ; souhaite ce que tu voudras ; je te le donnerai, à condition que tu ne me tues pas. » *Bâdang* pensa dans son cœur : « Si je veux des richesses, certainement c'est mon maître qui les aura toutes ; si je veux le talisman qui me rende invisible, infailliblement on me tuera. Puisqu'il en est ainsi, il faut que je demande la force, pour faire l'ouvrage de mon maître. »

Ayant ainsi pensé, *Bâdang* dit au *hantou* : « ô Hantou ! donne-moi la force, rends-moi capable de déraciner les plus grands arbres et d'arracher d'une seule main des arbres d'une ou deux brasses ! » Le *hantou* répondit : « C'est bien, puisque tu veux la force, je vais te la donner, mais si tu consens à manger mon vomissement. » — « C'est bien, dit *Bâdang*, vomis donc pour que je mange ! » Alors le *hantou* vomit un énorme vomissement que *Bâdang* mangea complètement, tout en tenant le *hantou* par la barbe et sans le lâcher. Quand il eut fini de manger, il essaya de déraciner de grands arbres, et après les avoir entièrement arrachés, il lâcha la barbe du *hantou*. Alors *Bâdang* tout en marchant, se mit à déraciner et arracher les plus gros arbres ; ceux d'une ou deux brasses, il les déracinait et les arrachait d'une seule main avec leurs racines et leurs surgeons. Quant aux petits, il les secouait du bras et ils roulaient par files sur la terre. En un instant la forêt était devenue semblable à une vaste plaine. Quand son maître vit cela, il dit : « Qui donc a abattu les arbres sur notre terrain ? Qui l'a défriché si vite et si bien ? » — « C'est moi ! » répondit *Bâdang*. « Et comment as-tu fait, reprit son maître, pour achever si promptement à toi seul cette immense besogne ? » Alors *Bâdang* raconta, sans rien omettre, toutes les circonstances de l'affaire, et son maître lui donna la liberté.

Cette nouvelle étant parvenue à *Singapoura*, *Sri-Râna-Ouira-Krama* manda *Bâdang* auprès de lui, et lui donna le titre de *Raden*. Un jour, le roi de *Singapoura* voulant manger des *Koras* envoya *Bâdang* en prendre au *Kouâla* de *Sayang*. *Bâdang* partit seul avec sa barque longue de huit brasses ; sa gaffe faite d'un tronc de *Kĕmpas* était grosse d'une brasse. Dès qu'il fut arrivé au *Kouâla* de *Sâyang*, il grimpa sur un *Koras*, mais les branches cassèrent et il fut précipité à terre, la tête contre une grosse roche. La roche fut fendue en deux, mais non la tête de *Bâdang*. Cette roche est encore au *Kouâla* de *Sâyang* et on la nomme *Batou-bĕlah* (pierre fendue) ; la gaffe et la barque ont été conservées jusqu'à présent. *Bâdang* s'en retourna à *Singapoura* le lendemain. Sa barque était chargée de cannes à sucre, de bananes et de *Kelâdi* frais ; après avoir tout mangé, il descendit la rivière jusqu'à *Djohore-lâma*. Un jour le roi de Singapoura faisait construire devant le palais une barque longue de quinze brasses. Quand elle fut terminée, il ordonna à quarante ou cinquante hommes de la pousser à l'eau, mais elle ne fut pas poussée ; vinrent deux ou trois cents hommes et elle ne fut pas encore poussée ; vinrent deux ou trois mille hommes, et elle ne fut pas encore poussée. Alors le prince dit à *Bâdang* de pousser cette barque, et *Bâdang* à lui tout seul la poussa et la lança jusqu'à l'autre rive. *Bâdang* fut fait *houloubalana* par le prince.

Au pays de *Kling* on apprit la nouvelle que le roi de *Singapoura* avait un *houloubalang* nommé *Bâdang*, qui était d'une force prodigieuse. Or, auprès du roi du pays de *Kling*, il y avait un guerrier extrêmement fort, qui n'avait pas de rival en son pays et qui se nommait *Nâdi-Bidjâya-Nekrâma*. Le roi du pays de *Kling* envoya ce guerrier à *Singapoura* avec sept navires ; il lui dit : « Va à *Singapoura*, tu lutteras contre l'*houloubalang* du roi de *Singapoura* ; si tu es vaincu par lui, tu lui donneras comme gage le chargement des sept navires ; si tu es vainqueur, tu demanderas l'équivalent des richesses contenues dans ces sept navires. » *Nâdi-Bidjâya-Nekrâma* dit : « C'est bien, Monseigneur ! » et il mit à la voile pour *Singa-*

poura avec les sept navires. Dès qu'il fut arrivé, on vint l'annoncer à *Sri-Rana-Ouira-Krâma*, en disant : « Un guerrier du pays de *Kling* est arrivé pour lutter avec *Bâdang*. S'il est vaincu, son gage sera la cargaison de sept navires. » Alors le prince *Sri-Râna-Ouira-Krâma* sortit et donna audience. Le guerrier de *Kling* se présenta devant le roi et en reçut l'ordre de lutter avec *Bâdang*. Il fut battu par *Bâdang* dans tous ses exercices. Il y avait une roche très grosse, en face du *baleirong* ; *Nâdi-Bidjâya-Nekrâma* dit à *Bâdang* : « Allons ! que chacun de nous s'efforce de lever cette roche, celui qui ne la lèvera pas sera vaincu. » « C'est bien, répondit *Bâdang*, lève-la le premier ! » *Nâdi-Bidjâya-Nekrama* essaya de la lever et ne le put pas ; rassemblant alors toutes ses forces, il l'éleva jusqu'à ses genoux, puis la jeta contre terre. « Maintenant, dit-il, à ton tour ! » — « C'est bien, répondit *Bâdang*, et levant la roche, il la balança et la jeta jusqu'à la rivière du *Kouâla de Singapoura* ; et c'est cette roche là qui se trouve maintenant à la pointe du promontoire de *Singapoura*. *Nâdi-Bidjâya-Nekrâma* livra la cargaison des sept navires à *Bâdang*, puis s'en retourna tout chagrin et honteux d'avoir été vaincu par *Bâdang*.

On apprit au pays de *Perlak* qu'il y avait un *houloubalang* du roi de *Singapoura*, du nom de *Bâdang*, lequel était extraordinairement fort et n'avait point de rival dans ce temps-là. Or l'auteur de cette histoire rapporte qu'auprès du roi de *Perlak* il y avait un guerrier, nommé *Bênderang*, extrêmement fort et de très grande renommée.

Au moment où l'on racontait ces nouvelles de *Bâdang*, *Bênderang* se trouvait en présence du roi de *Perlak* ; il dit : « Monseigneur ! serait-il possible que *Bâdang* fût plus fort que votre serviteur ? Que votre Majesté dise un mot, et je partirai pour *Singapoura*, je me mesurerai avec lui dans les exercices de la lutte. » Le roi de *Perlak* répondit : « Il est bon que tu ailles à *Singapoura !* », et s'adressant au *Mangkoboumi* qui se nommait *Toun Perapâtih Pendek* : « Donne des ordres, lui dit-il, pour qu'on équipe un prâhou, car je veux envoyer

Bênderang à *Singapoura.* » *Toun Perapâtih* répondit : « C'est bien, Monseigneur ! » Il salua, puis sortit pour rassembler les gens de l'équipage du prâhou. Quand le navire fut prêt, le Roi dit à *Toun Perapâtih Pendek* : « C'est toi que Nous envoyons à *Singapoura* pour y conduire Bênderang. » Alors on porta en grande pompe la lettre au prâhou, et *Toun Perapatik Pendek* mit à la voile. Après quelque temps passé en mer, il arriva à *Singapoura.* On annonça à *Sri-Rana-Ouira-Krâma* la nouvelle en ces termes : « Monseigneur, *Toun Perapâtih Pendek*, le *Mangkoboumi* du roi de *Perlak* est arrivé, amenant avec lui un guerrier du roi de *Perlak*, nommé *Bênderang.* » Le Prince se rendit au lieu des audiences ; les *radjas*, les ministres, les *sida-sida*, les *bantara*, les *houloubalang* vinrent tous se présenter devant lui. *Sri-Rana-Ouiru-Krâma* ordonna à *Maha Indra Boupâla* d'aller, selon le cérémonial, quérir la lettre du roi de *Perlak* avec un éléphant. Arrivée au balei, la lettre fut présentée en grande pompe, et ordre fut donné au *Khâtib* d'en faire lecture. Cette lettre était conçue en termes excellents. *Toun Perapâtih Pendek*, après s'être prosterné devant Sa Majesté, fut placé par son ordre au même rang que *Toun Djana Bouka Dinding*, et l'on fit asseoir *Bênderang* au même rang que *Bâdang.* Alors le prince dit à *Toun Perapâtih Pendek* : « Pour quelle affaire Notre frère vous a-t-il envoyé vers Nous ? » L'ambassadeur répondit : « Votre jeune frère, m'a commandé d'amener son serviteur *Bênderang* pour qu'il fasse l'essai de ses forces avec *Bâdang.* Si *Bênderang* est vaincu, votre jeune frère présentera à Votre Majesté le contenu d'un magasin, et si c'est *Bâdang* qui est vaincu, Votre Majesté fera de même. » *Sri-Rana-Ouira-Krâma* dit : « C'est bien ! demain nous les ferons combattre. » Après cela, le prince se leva et rentra au palais, et tous ceux qui assistaient à l'audience s'en retournèrent, chacun chez soi.

Sri-Rana-Ouira-Krâma fit ensuite appeler *Bâdang.* Celui-ci s'étant présenté, le prince dit : « C'est demain, *Bâdang*, que Nous donnons l'assaut avec *Bênderang !* » *Bâdang* répondit : « Monseigneur, ce *Bênderang* est un vaillant guerrier, d'une

force extraordinaire et renommé dans tous les pays. Si j'étais vaincu, Votre Majesté n'en éprouverait-elle pas quelque honte ? Je pense que si Monseigneur veut me faire lutter avec *Bènderang*, il est bon de le mander ce soir et de l'inviter à un régal. Alors je tenterai une épreuve. Si je suis de force à lui résister, Votre Majesté le fera lutter avec moi ; si je ne le suis pas, Votre Majesté ne permettra pas que je lutte avec lui. » Le prince dit : « Ton avis est juste, » et le soir étant venu, il invita *Toun Perapâtih Pendek* et *Bènderang*, avec leurs compagnons. Lorsqu'ils furent arrivés, on leur servit un régal ; ils mangèrent et burent joyeusement. Les deux champions étaient assis l'un à côté de l'autre. *Bâdang* se serra contre *Bênderang*. Celui-ci pressa de sa cuisse et de toutes ses forces la cuisse de *Bâdang*, mais *Bâdang* enleva de sa cuisse celle de *Bènderang*, puis il pressa à son tour la cuisse de *Bênderang* de telle sorte que celui-ci, malgré tous ses efforts, ne put la soulever. Personne, à l'exception de *Bâdang* et de *Bênderang*, ne sut ce qui venait de se passer entre eux. Une heure après les gens de l'ambassade étaient tous ivres ; ils prirent congé et s'en retournèrent sur leur prâhou. Après leur départ, *Sri-Rana-Ouira-Krâma* demanda à *Bâdang* : « Peux-tu lutter contre *Bênderang ?* » *Bâdang* répondit : « Monseigneur, avec la grâce de Votre Majesté, je le puis. Je suis prêt à lutter demain avec lui. » Le prince dit : « C'est bien ! » puis il partit et rentra au palais. Tous ceux qui étaient venus en sa présence s'en retournèrent chez eux.

Lorsque *Toun Perapâtih Pendek* fut arrivé à son prâhou, *Bènderang* lui dit : « Si vous jugez que la chose soit possible, faites en sorte que je ne lutte pas avec *Bâdang*. Peut-être bien que je n'aurais pas l'avantage, car j'ai éprouvé la puissance extraordinaire de sa force. » *Toun Perapâtih Pendek* répondit : « C'est bien ! La chose est facile, j'aviserai, quand le jour sera venu. »

Sri-Râna-Ouira-Krâma sortit de bon matin et se rendit au lieu des audiences. *Toun Perapâtih Pendek* entra et se présenta devant le roi.

Le prince lui dit : « Maintenant il faut que nous fassions lutter *Bênderang* et *Bâdang.* » *Toun Perapâtih Pendek* répondit : « Monseigneur, à mon avis, nous devons empêcher cette lutte ; je crains que si l'un des deux champions est vaincu, cela n'amène quelque différend entre Votre Majesté et le Roi son jeune frère. » *Sri-Rânа-Ouira-Krâma* sourit en entendant ces paroles de *Toun Perapâtih Pendek*, et il dit : « *Toun Perapâtih Pendek* a sagement parlé. » Puis il ordonna à *Bênderang* et à *Bâdang* de traîner ensemble à la nage une grande et forte chaîne et de la tendre derrière *Sri Râma*, afin d'empêcher les navires de passer. *Bênderang* et *Bâdang* trainèrent cette chaine à la nage et la fixèrent derrière *Sri Râma.* Après cela, chacun d'eux reçut du prince un vêtement d'honneur.

Toun Perapâtih Pendek ayant demandé congé pour s'en retourner, *Sri-Rânа-Ouira-Krâma* fit écrire une lettre pour le roi de *Perlak* et gratifia *Toun Perapâtih Pendek* d'un vêtement d'honneur. On porta en grande pompe la lettre au prâhou, et *Toun Perapâtih Pendek* mit à la voile pour s'en retourner à *Perlak.* A son arrivée à *Perlak*, la lettre fut apportée en cérémonie sur un éléphant qui fut attaché au baley. Le roi de *Perlak* ordonna au *Khâtib* d'en donner lecture et fut enchanté en entendant son contenu. Il dit à *Toun Perapâtih Pendek :* « Pourquoi la lutte entre *Bênderang* et *Bâdang* n'a-t-elle pas eu lieu ? » Alors l'ambassadeur raconta tout ce qui s'était passé entre *Bênderang* et *Bâdang* dans le temps qu'on était en train de boire, et le roi de *Perlak*, après avoir entendu ce récit, garda le silence.

Quelque temps après *Bâdang* mourut et fut enterré à *Bourou.* Quand on apprit au pays de *Kling* que *Bâdang* était mort, le roi de ce pays envoya en présent une pierre tombale, et c'est ce monument qui existe encore maintenant à *Bourou.*

Sri-Rana-Ouira-Krâma, après quelque temps de règne, eut deux enfants, un fils et une fille. Le fils nommé *Dasiyâ Radja* était extrêmement beau et bien fait ; dans ce temps-là personne ne pouvait ni l'égaler en beauté, ni même rivaliser avec lui. Quand il fut devenu grand, son père le maria avec la fille de

Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar, nommée *Dasiyâ-Poutri*. Le roi maria sa fille avec *Toun Perapâtih Toulous*, fils de *Toun Perapâtih Permouka Berdjâdjar* ; et ces quatre époux, maris et femmes, s'aimèrent de la plus vive affection.

Au bout de quelque temps le prince *Sri-Rana-Ouira-Krâma* parvint au terme des vicissitudes de ce monde et mourut. Son fils *Dasiyâ-Radja* monta sur le trône et lui succéda sous le nom de *Padouka-Sri-Maharadja*. Sa femme, *Dasiyâ-Poutri* devint enceinte. Quand ses mois furent complétés, elle mit au monde un fils. Au moment de sa naissance, le royal enfant eut le front comprimé par la sage-femme ; au milieu il se produisit un creux, et à gauche et à droite une proéminence. Le Prince lui donna le nom de *Radja Iskandar Zou'lkarnéin* (le bicornu). « *Dieu sait parfaitement la vérité ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !* »

VIIme Récit.

L'auteur de l'histoire, parlant des rois de *Pasey* rapporte ce qui suit : Il y avait deux chefs qui étaient frères et qui demeuraient près de *Pasangan*. Ils étaient originaires de la montagne de *Sanggong*. L'aîné se nommait *Merah Tchâka* et le cadet *Merah Sîlou*. Celui-ci s'occupait à tendre des nasses ; des vers de terre s'y étant mis, il les rejeta, puis de nouveau tendit ses nasses, et il y trouva encore des vers de terre. Cela s'étant répété toujours de même pendant un certain temps, *Mĕrah Sîlou* fit bouillir ses vers et ils devinrent de l'or, et leur écume devint de l'argent. Il tendit de nouveau ses nasses, prit des vers de terre et les fit bouillir ; et ils devinrent comme auparavant de l'or et de l'argent. Il avait ainsi obtenu déjà beaucoup d'or et d'argent, quand un jour on apprit à *Merah Tchâka* que son frère cadet mangeait des vers de terre. *Merah Tchâka* irrité contre lui, voulut le tuer, mais *Merah Sîlou* en ayant été averti, s'enfuit dans la forêt de *Djaroun*. L'endroit de la plaine où i avait trouvé tous ces vers de terre se nomme encore aujourd'hui *Padang gelang-gelang* (plaine des vers de terre).

On raconte ensuite que *Merah Silou* fixa sa demeure dans cette forêt de *Djaroun*, et qu'ayant donné de l'or aux gens qui l'habitaient, tous obéirent à ses commandements.

Un jour qu'il était allé à la chasse, son chien qui se nommait *Si-Pasey* se mit à aboyer et *Merah Sîlou* vit que *Si-Pasey* aboyait sur le sommet d'un tertre contre une fourmi qui était grosse comme un chat. Il la prit et la mangea. Il travailla ce terrain pour y établir sa résidence et lui donna le nom de *Samoudrâ*, qui signifie « *grosse fourmi* ».

Et d'abord il faut rappeler cette parole de l'Envoyé de Dieu, (que le salut et la bénédiction de Dieu soient sur lui !) Il a dit à ses compagnons : « Un jour viendra où il y aura un pays sous le vent, nommé *Samoudra* ; aussitôt que vous aurez des nouvelles de ce pays de *Samoudra*, allez-y promptement et convertissez tous les habitants à l'islam, car ce pays comptera un grand nombre de fidèles amis de Dieu. En ce même temps il y aura aussi un roi d'un pays nommé *Matabar*, vous l'emmènerez avec vous. » Longtemps après cet ordre du Prophète, on entendit mentionner dans tous les pays jusqu'à *la Mecque* le nom de ce pays de *Samoudrâ*. Alors le Chérif de *la Mecque* ordonna à un *nakhoda*, nommé *Cheikh Ismâïl* d'emporter sur son navire les insignes de la royauté et de faire relâche au pays de *Matabar*. Le *nakhoda* mit à la voile et fit relâche au pays de *Matabar*. Le roi de ce pays se nommait *Sultan Mohammed* ; il fit demander aux gens du navire d'où ils venaient, et ceux-ci répondirent : « Nous voulons aller au pays de *Samoudrâ*. » Or *Sultan Mohammed* était un descendant du prince *Abou Bekr* le véridique (que Dieu soit satisfait de lui !), et les gens du navire ayant dit : « Nous allons suivant l'ordre de l'Envoyé de Dieu », quand il eut entendu cette parole du Prophète, il mit son fils aîné sur le trône de *Matabar* pour l'y remplacer et, accompagné de son plus jeune fils, il abandonna la royauté, revêtit l'habit de fakir, descendit de son palais et monta à bord du navire. Il dit aux hommes de l'équipage : « Conduisez-moi au pays de *Samoudra* ! », et tous, pensèrent dans leurs cœurs : « Bien certainement, c'est lui le fakir dont

a parlé le Prophète de Dieu. » *Sultan Mohammed* installé à bord, le navire remit à la voile. Après quelque temps de navigation, il arriva au pays nommé *Faṣouri*, et tous les habitants de *Faṣouri* entrèrent dans l'islam. Le lendemain *Fakir Mohammed* descendit à terre portant le koran ; il commanda aux habitants de le lire, mais pas un seul n'en fut capable. Alors *Fakir Mohammed* pensa dans son cœur : « Ce n'est pas à ce pays que s'appliquent les paroles de l'Envoyé de Dieu. » Le *nakhoda Ismaïl* mit donc de nouveau à la voile. Au bout de quelque temps il arriva au pays nommé *Poulo Lamîrî*, et les habitants entrèrent dans l'islam. *Fakir Mohammed* descendit à terre, portant le koran. Il dit aux gens du pays de *Lamîrî* de le lire, mais pas un seul d'entre eux n'en fut capable. Alors *Fakir Mohammed* remonta à bord et remit à la voile. Au bout de quelque temps il arriva au pays de *Harou*, et les habitants entrèrent dans l'islam. Le fakir descendit à terre, portant le koran ; il leur dit de le lire, mais pas un seul d'entre eux n'en fut capable. Alors le fakir leur demanda : « Où est le pays qu'on nomme *Samoudrâ* ? » Et les gens de *Harou* lui répondirent : « Vous l'avez passé ! » Le fakir alors remonta sur son navire et mit de nouveau à la voile. Ayant touché au pays de *Perlak*, il convertit les habitants à la religion de l'islam, et le navire navigua vers le pays de *Samoudrâ*.

Lorsqu'il fut arrivé à *Samoudrâ*, *Fakir Mohammed* descendit à terre et rencontra *Merah Silou* qui ramassait des coquillages sur la plage. Il lui demanda : « Comment se nomme ce pays ? » *Merah Sîlou* répondit : « Ce pays se nomme *Samoudrâ*. » — « Et quel est le nom du maître de ce pays ? » dit *Fakir Mohammed*. » — « C'est moi, répondit *Merah Sîlou*, qui suis le maître de tous les gens de ce pays. » *Fakir Mohammed* le convertit à l'islam et lui enseigna la formule de la confession de foi. *Merah Sîlou* devenu de l'islam s'en retourna à sa maison, tandis que le fakir regagnait son navire. Or *Merah Sîlou* s'étant endormi, rêva qu'il se trouvait face à face avec le prophète de Dieu (que le salut soit sur lui !), et que le prophète de Dieu lui disait : « O *Merah Sîlou !* ouvre ta bouche ! » Il l'ouvrait et le prophète

crachait dedans. *Merah Sîlou* s'étant alors éveillé sentit que de tout son corps s'exhalait un parfum semblable à celui du nard. Quand le jour fut levé, *Fakir Mohammed* descendit à terre, portant le koran. Il dit à *Merah Sîlou* de le lire, et celui-ci le lut. Alors le fakir dit à *Cheikh Ismâîl*, le *nakhoda* du navire : « C'est bien ici le pays de *Samoudrâ*, tel que l'a désigné l'Envoyé de Dieu (que la bénédiction et le salut soient sur Lui !). Le *Cheikh Ismâîl* descendit du navire tous les insignes royaux qu'il y avait apportés, il fit roi *Merah Sîlou* et lui donna le nom de *Sultan Malik-es-Salih*.

Or, dans le pays de *Samoudra* il y avait deux hommes considérables, l'un nommé *Sri-kâya* et l'autre *Bâoua-kâya*. Tous deux étant entrés dans l'islam, *Sri-kâya* reçut le nom de *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* et *Bâoua-kâya* celui de *Sidi Ali Asmâï ed-dîn*. *Cheikh Ismâîl* mit à la voile et s'en retourna à *la Mecque*, mais le fakir resta dans le pays de *Samoudra*, pour affermir les habitants dans la religion de l'islam. Ensuite de cela, Sultan *Malik es-Salih* envoya *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* au pays de *Perlak*, pour demander en mariage la fille du roi. Or le roi de *Perlak* avait trois filles, deux de son épouse principale, et la troisième, qui était née d'une concubine se nommait la princesse *Ganggang*. Lorsque *Sidi Ali Greyâs ed-din* fut arrivé à *Perlak*, le roi lui montra ses trois filles : les deux princesses de sang royal étaient assises au dessous de la princesse *Ganggang* qui, par ordre du roi, occupait une place plus élevée et pelait des noix d'arek pour ses deux sœurs. Elle portait un *sarong* couleur de rose, un *badjou* couleur fleur de *djambou* et des pendants d'oreilles de jeunes feuilles de *palmier lontar* ; elle était de grande beauté. *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* dit au roi de *Perlak* : « La princesse votre fille, celle-là qui est assise au-dessus des autres, c'est elle que je demande pour mon seigneur votre fils. » Mais il ignorait que la princesse *Ganggang* était fille d'une concubine du roi de *Perlak*. Le prince riant aux éclats lui dit : « C'est bien, puisque telle est la volonté de mon fils ! » Ensuite il commanda qu'on équipât cent prâhous et donna l'ordre à *Toun Perapâtih Pendek* de conduire la princesse au pays de

Samoudra. Sultan *Malik es-Salih* alla au devant de la princesse *Ganggang* jusqu'à *Djambou Ayer* et l'amena dans *Samoudra* avec mille marques d'honneurs et de magnificence. Dès son arrivée à *Samoudra*, le prince commença la célébration des fêtes qui se continuèrent durant quarante jours et quarante nuits, puis il épousa la princesse *Ganggang*. Les noces terminées, il fit des largesses aux ministres et aux *houloubalang*, donna de l'or et de l'argent en aumône aux fakirs et aux pauvres du pays de *Samoudra*. Alors *Toun Perapâtih Pendek* prit congé et s'en retourna à *Perlak*.

Le Sultan *Malik es-Salih* et la princesse *Ganggang* eurent deux fils. L'aîné reçut le nom de *Sultan Malik el-Tlahir*, et le cadet celui de *Sultan Malik el-Mansour*; le premier fut confié aux soins de *Sidi Ali Greyâs ed-dìn* et le second aux soins de *Sidi Ali Asmâï ed-dîn*.

Avec le temps *Sultan Malik el-Tlahir* et *Sultan Malik el-Mansour* étaient devenus grands. Le pays de *Perlak* avait été vaincu par l'ennemi de l'autre côté de la rivière, et ses habitants s'étaient réfugiés à *Samoudrâ*. Sultan *Malik es-Salih* pensa dans son cœur à construire une autre ville, pour y établir les princes ses fils. Il dit aux Grands : « Demain, nous irons à la chasse. » De bon matin il partit, monté sur l'éléphant nommé *Parmadéouâna*, et s'avançant vers l'autre bord, il parvint au rivage. Son chien nommé *Si-Pasey* venant à aboyer, Sultan *Malik es-Salih* se hâta de le rejoindre et vit qu'il aboyait sur une éminence de très belle apparence, unie comme si elle avait été nivelée et d'une étendue suffisante pour l'emplacement d'un palais avec ses dépendances. Il ordonna qu'on déblayât ce plateau élevé, et il y fit construire un palais et une ville qu'il appela *Pasey*, d'après le nom de son chien. Il fit roi de *Pasey*, son fils Sultan *Malik el-Tlahir*, avec *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* pour premier Ministre ; puis il divisa en deux parts les sujets, les éléphants, les chevaux et les insignes royaux, donna l'une à son fils Sultan *Malik el-Tlahir* et l'autre à son fils Sultan *Malik el-Mansour*.

A quelque temps de là Sultan *Malek es-Salih* étant tombé

malade, ordonna qu'on convoquât tous les Grands dans la ville de *Samoudra*, et manda ses deux fils auprès de lui. Quand les officiers de sa Cour, ses deux fils et tous les Grands furent arrivés, *Sultan Malik es-Salih* s'adressant aux deux princes ses fils et à tous les assistants, parla ainsi : « ô mes deux enfants, et vous tous, mes amis ! Voici l'heure marquée par le destin qui approche, l'heure où je dois mourir. Vous tous, soyez dévoués pour ces deux fils que je vous laisse après moi ! Et vous, ô mes enfants, gardez-vous de convoiter le bien d'autrui, ne désirez point les femmes et les filles de vos serviteurs ! Soyez toujours unis comme deux frères ! Abstenez-vous soigneusement de toute offense l'un envers l'autre ! Ne faites jamais rien qui ne soit convenable entre deux frères ! » Puis s'adressant à *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* et à *Sidi Ali Asmâï ed-dîn*, il leur dit encore : « ô mes frères, prenez soin de mes deux enfants et veillez à ce qu'il ne survienne jamais ni brouille ni querelle entre eux. Que votre fidélité envers mes deux fils soit inébranlable et ne connaissez jamais qu'eux pour vos rois ! » *Sidi Ali Greyâs ed-dîn et Sidi Ali Asmâï ed-dîn* se prosternèrent en pleurant et ils dirent : « ô notre Maître ! Lumière de nos yeux ! par Dieu le Très haut, Souverain créateur de l'Univers, tous deux nous vous faisons le serment de ne jamais violer nos promesses et notre foi, en rendant hommage à un roi autre que ces deux princes, vos fils ! » Ensuite Sultan *Malik es-Salih* fit roi de Samoudra son fils Sultan *Malik el-Mansour*, et trois jours après il mourut. Il fut enterré à côté du palais royal, et encore aujourd'hui l'on parle du saint roi qui mourut à *Samoudrâ*. Après la mort du prince leur père, Sultan *Malik el-Tlahir* et Sultan *Malik el-Mansour* ordonnèrent aux *bantara* royaux de rassembler les *houloubalang* et les soldats, les éléphants et les chevaux, et les insignes royaux du pays de *Pasey*. Et le pays de *Pasey* grandit et prospéra de plus en plus. « *Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !* »

VIIIme Récit.

L'auteur de l'histoire parlant du roi de *Chaher el Naoui* dit que c'était un roi très puissant, dont les *houloubalang* étaient fort nombreux et les sujets en nombre tel qu'il était impossible de compter au delà. On rapporta au roi de *Chaher el Naoui* que le pays de *Pasey* était très peuplé, que les commerçants et les marchands étrangers y affluaient en grand nombre, et que le roi était maître d'un grand royaume. Alors le roi de *Châher el Naoui* dit à ses *houloubalang* : « Qui de vous est capable de s'emparer de ce roi de *Pasey ?* » Or, parmi les *houloubalang*, il y en avait un extrêmement fort et brave, nommé *Aoui-Ditchou.* Il dit : « Monseigneur, si Votre Majesté veut bien me faire la grâce de me donner quatre mille guerriers, je pourrai prendre le roi de *Pasey* vivant, et je l'amènerai au pied du trône de Votre Majesté. » Le roi de *Châher el Naoui* accorda à *Aoui-Ditchou* les quatre mille guerriers et lui confia cent *pilou.* Tout étant prêt, *Aoui-Ditchou* mit à la voile pour le pays de *Pasey*, feignant de faire le commerce tant que les pilou furent sous voiles ; mais quand tous les *pilou* furent arrivés, alors il déclara qu'il était un ambassadeur envoyé par le roi de *Châher el Naoui.* Le prince ordonna à ses *houloubalang* de se porter à sa rencontre. A son arrivée à terre, *Aoui-Ditchou* fit mettre dans quatre coffres quatre *houloubalang* vigoureux et leur dit : « Quand vous serez arrivés tout à l'heure en la présence du roi de *Pasey*, vous ouvrirez vos coffres, vous en sortirez et vous vous emparerez du roi. » Ces coffres furent fermés par dedans et portés en cérémonie, car on avait dit que c'étaient les présents du roi de *Châher el Naoui.* Quand on fut arrivé en la présence du roi de *Pasey*, lecture fut donnée de la lettre ; elle était conçue dans les termes les plus excellents. Les coffres furent ensuite apportés en la présence du roi de *Pasey*, et aussitôt les quatre houloubalang qui étaient dedans, les ouvrirent en même temps, en sortirent et se saisirent de la personne du roi. Tous les *houloubalang* de *Pasey* firent grand tumulte et chacun d'eux dégaîna pour combattre les gens de *Châher el Naoui.* Mais le

chef des *houloubalang* s'écria : « Si vous livrez combat, à l'instant même je tue votre roi ! » Les guerriers de *Pasey* alors gardèrent le silence et n'engagèrent pas de combat contre ceux de *Châher el Naoui*. *Aoui-Ditchou*, avec ses *houloubalang*, regagna son navire, emmenant le roi de *Pasey*, et mit à la voile pour s'en retourner dans son pays. A son arrivée *Aoui-Ditchou* présenta le roi de *Pasey* en hommage au roi de *Châher el Naoui*. Celui-ci fut rempli de joie, il récompensa *Aoui-Ditchou* et les *houloubalang* qui l'avaient accompagné, en les gratifiant tous d'un habillement complet, chacun suivant son rang. Quant au roi de *Pasey*, il lui donna à garder les poules.

Ensuite on raconte que *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* s'étant concerté avec les ministres les plus expérimentés du pays de *Pasey*, fit construire un navire et acheta des marchandises arabes, car dans ce temps-là tous les habitants de *Pasey* savaient parler l'arabe. *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* et les hommes de l'équipage se vêtirent à la mode des Arabes. Il monta à bord, et quand tout fut prêt, il mit à la voile pour le pays de *Châher el Naoui*. Après avoir navigué quelque temps, ils arrivèrent ; alors *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* descendit à terre, et se présenta devant le roi, apportant en présent un arbre d'or dont les fruits étaient autant de pierres précieuses, et qui valait environ un *bahara* d'or. A la vue de ce présent, le roi de *Châher el Naoui* demanda : « Que désirez-vous de moi ? » Et *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* répondit : « Votre serviteur ne désire rien. » Le roi fut très content, mais en même temps il demeurait étonné d'un tel présent, et il pensait dans son cœur : « Quelle est donc l'intention de ces gens, pour m'offrir un pareil présent ? » Ils retournèrent tous à leur navire. Quelques jours après, le *nakhoda* vint de nouveau en présence du roi, lui apportant un échiquier d'or, dont toutes les pièces étaient des pierres précieuses, et qui valait un *bahara* d'or. Le roi de *Châher el Naoui* demanda encore : « Que désirez-vous de moi, afin que je vous le donne ? » Ils répondirent : « Nous ne désirons absolument rien » et ils s'en retournèrent à leur navire. Quelques jours après, la mousson pour le retour étant arrivée, *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* voulut

mettre à la voile pour s'en retourner. Alors il monta en la présence du roi de *Châher el Naoui*, apportant deux canards d'or, le mâle et la femelle, ornés de perles et de pierres précieuses, et en même temps un bassin d'or. Ce bassin ayant été rempli d'eau, on y lâcha les deux canards qui se mirent à nager, à plonger et à se poursuivre l'un l'autre. Le roi de *Châher el Nâoui* fut saisi d'admiration à la vue de ce présent qui était une merveille de l'art et il dit : « Vous tous, parlez sincèrement, quel est votre désir ? par le Seigneur Dieu que j'adore, quel que soit ce que vous voudrez, je n'y mettrai point obstacle. » *Sidi Ali Greyâs ed-dîn* répondit : « ô Monseigneur, si Votre Majesté veut nous faire une grâce à nous tous, nous le prions de nous donner l'homme qui garde ses poules. » — « C'est le roi de *Pasey* que vous voulez, dit le roi de *Châher el Naoui*, c'est bien, je vous l'accorde ! » « Il est de l'islam, dirent-ils, c'est pourquoi nous le demandons à Votre Royale Majesté. » Le roi de *Châher el Naoui* fit don du Sultan *Malik el Tlahir* à *Sidi Ali Greyâs ed-dîn*. Celui-ci le conduisit à bord de son navire, le fit baigner et le revêtit d'un habillement royal complet. Après cela le vent étant venu à souffler, on leva l'ancre et le navire mit à la voile ; quelque temps après il arrivait au pays de Pasey. « *Dieu sait parfaitement. C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge !* »

IXme Récit.

L'auteur de l'histoire parlant du roi *Malik el-Mansour* à *Samoudra* rapporte ce qui suit : Un jour le prince dit à *Sidi Ali Asmaï ed-dîn* : « Je veux voir comment vont les choses chez mon frère. » *Sidi Ali Asmâi ed-dîn* répondit : « N'y allez pas, Monseigneur, car cela pourrait donner lieu à quelque calomnie. » Mais le roi *Malik-el-Mansour* ne voulut rien entendre des paroles dites par *Sidi Ali Asmâï ed-dîn* pour l'en dissuader. Le ministre alors garda le silence et fit publier au son du gong, l'annonce suivante : « Sultan *Malik el Mansour* va partir pour voir le pays de son frère ! » *Sidi Ali Asmâï ed-din* n'était point

content de ce voyage, car c'était un ministre prudent, et il savait qu'en nulle affaire on n'est à l'abri de la calomnie. Mais *Sultan Malik-el-Mansour* le contraignit à partir avec lui.

Le prince fit le tour de la ville de *Pasey* et entra dans le palais de *Sultan Malik el Tlahir*. Là, il s'éprit d'une des suivantes de son frère, l'enleva et l'emmena dans son propre palais. Il dit à *Sidi Ali Asmaï ed-din* : « ô mon père ! je me suis embarqué dans une très méchante affaire. J'ai perdu l'intelligence et le jugement, je me suis laissé subjuguer par ma concupiscence. Ce que j'ai fait sera la cause de ma perte. » *Sidi Ali Asmâï ed-din* répondit : « Déjà l'arrêt de Dieu est arrivé sur ses créatures. » Après cela, on apprit la nouvelle de l'arrivée de *Sultan Malik el Tlahir* à *Djambou Ayer*. Ce prince fut informé de la mauvaise action commise par *Sultan Malik el Mansour*, mais il garda son ressentiment dans son cœur et n'en laissa rien voir à personne. Il envoya demander à *Sultan Malik el Mansour* de venir à sa rencontre.

Celui-ci sortit de *Samoudra* et descendit la rivière jusqu'au *Koudla* ; ensuite *Sultan Malik el Tlahir* remonta la rivière de *Ketrei* et s'achemina vers son palais. *Sultan Malik el Mansour* revint à *Samoudra*, tout en pensant à son affaire et regrettant de n'avoir pas suivi les conseils de *Sidi Ali Asmaï ed-din* ; mais ses regrets étaient inutiles, car il avait profondément irrité le cœur de son frère contre lui.

Sultan Malik el Tlahir avait un fils nommé *Radja Ahmed*. Encore petit à l'époque de l'enlèvement de son père, il était devenu grand quand celui-ci revint de *Châher el Naoui*. *Sidi Ali Greyâs ed-din* se démit de sa charge, et ce fut un ministre nommé *Perapatih Toulous Toukang Segâri*, qui devint *mangkoboumi* à sa place. Un jour *Sultan Malik el Tlahir* dit à *Toun Perapatih Toulous Toukang Segâri* : « Quel est vôtre avis au sujet de l'affaire de *Sultan Malik el Mansour ?* » *Toun Perapatih Toulous* répondit : « Nous avons un plan. » — « Et s'il amène la mort de Sultan *Malik el Mansour ?* » reprit Sultan *Malik el Tlahir*. *Toun Perapatih Toulous Toukang Segâri* répondit : « Si *Sultan Malik el Mansour* meurt, *Toukang* n'est pas mon nom ! Allons ! proclamons radja

votre bien-aimé fils *Sultan Ahmed*, et nous inviterons Sultan *Malik el Mansour* à venir au moment où se fera la cérémonie. Sultan *Malik el Tlahir* ordonna qu'on décorât la ville et le *baleiroug*, et commença la célébration des fêtes, puis il envoya inviter Sultan *Malik el Mansour*. Celui-ci vint avec *Sidi Ali Asmäï ed-din* ; ils étaient accompagnés de *houloubalang*. Par ordre de *Sultan Malik el Tlahir*, le prince et son ministre furent introduits et les *houloubalang* furent laissés dehors. Dès qu'ils furent entrés tous deux, *Sultan Malik el Tlahir* les fit saisir et donna l'ordre à un *houloubalang* d'emmener le prince à *Mândjong*. « Quant à toi, dit-il à *Sidi Ali Asmäï ed-din*, reste ici ! Ne t'en va pas avec Sultan *Malik el Mansour*. Si tu veux y aller, je te fais trancher la tête. » *Sidi Ali Asmäï ed-din* répondit : « Mieux vaut que ma tête soit séparée de mon corps, plutôt que de me séparer d'avec mon maître. » Sultan *Malik el Tlahir* ordonna qu'on lui tranchât la tête ; elle fut jetée dans la mer et son corps fut empalé au *Kouâla* de *Pasey*.

Sultan Malik el Mansour fut conduit à bord d'un prahou qui cingla vers l'Est. Lorsque le navire fut arrivé à la hauteur de *Djambou Ayer*, vers l'est, le timonier vit une tête d'homme collée contre le gouvernail, et la reconnut pour celle de *Sidi Ali Asmäï ed-dîn*. *Sultan Malik el-Mansour* en ayant été informé, ordonna de la prendre, et il vit que réellement c'était la tête de *Sidi Ali Asmäï ed-din*. Alors le prince fixant ses regards sur le côte, dit : « Voici *Pàdang Mâya !* (Plaine de l'illusion), et cette terre s'appelle encore aujourd'hui *Pâdang Mâya*. *Sultan Malik el Mansour* aborda en cet endroit et envoya demander à *Sultan Malik el Tlahir* le cadavre de *Sidi Ali Asmâï ed-din*. Le Sultan le lui ayant accordé, le prince rejoignit la tête avec le corps et les fit enterrer à *Pâdang Mâya* ; cela fait, il partit pour *Mândjong* où il fut laissé dans l'abandon. Dans le même temps *Sultan Ahmed* fut circoncis par le prince son père.

Il y avait trois ans que *Sultan Malik el Mansour* était à *Mândjong*, lorsque Sultan *Malik el Tlahir* se ressouvint de son frère. « Hélas ! dit-il, j'avais perdu la raison lorsque, à cause d'une femme, je renversai mon frère de son trône et mis à mort son

ministre. » Et le prince, touché de repentir, ordonna à quelques *houloubalang* d'aller chercher son frère à *Mândjong*. Sultan *Malik el Mansour* fut ramené avec les honneurs royaux, mais arrivé à *Pâdang Mâya*, il descendit sur le rivage et se rendit au tombeau de *Sidi Ali Asmâï ed-dîn*. Il salua, en disant : « Paix à toi, ô mon père ! Reste ici, ô mon père ! Pour moi, je pars, puisque mon frère me rappelle ! » Et *Sidi Ali Asmâï ed-din* répondit du fond de son tombeau : « Où le Prince veut-il encore aller ? on est bien ici ! » Le Prince, après avoir entendu ces paroles, prit de l'eau pour ses ablutions religieuses, fit deux inclinations et un salut. Après avoir fait sa prière, il se coucha à terre à côté du tombeau de *Sidi Ali Asmâï ed-din* et rendit l'âme. A la nouvelle que le prince son jeune frère était mort à *Pâdang Mâya*, à côté de la tombe de *Sidi Ali Asmâï ed-din*, *Sultan Malik el Tlahir* partit en hâte pour aller le trouver. Arrivé à *Pâdang Mâya*, il fit enterrer le cadavre de *Sultan Malik el Mansour*, selon le cérémonial usité pour les grands rois, puis il revint au pays de *Pasey*, en proie à un amer chagrin. Il fit roi son fils *Sultan Ahmed* et descendit du trône.

Quelque temps après il tomba malade. Alors il donna ses instructions dernières à son fils, et lui parla en ces termes : « ô mon fils ! la lumière de mes yeux et le fruit de mon cœur ! En toutes circonstances tiens grand compte des paroles de tes vieux serviteurs, prends conseil de tes ministres, ne te laisse pas emporter par la passion et ne contriste pas le cœur de tes sujets ! Que ta patience grandisse et se fortifie dans les affaires pénibles ! Ne néglige jamais d'accomplir tous tes devoirs de dévotion envers Dieu le Très-haut et digne d'être glorifié ! Garde-toi d'usurper injustement les droits des autres ! » *Sultan Ahmed* versa des larmes, en entendant ces dernières instructions du roi son père. *Sultan Malik el Tlahir* mourut et fut enterré près de la mosquée, et quelque temps après *Sultan Ahmed* monta sur le trône.

L'auteur de cette histoire raconte qu'il y avait à *Pasey* un serviteur de Dieu, nommé *Toun Djana Khâtib*. Il alla à *Singapoura* avec deux de ses amis, l'un de *Bôngorân*, l'autre de *Salângor*.

En se promenant sur la place du marché de *Singapoura*, *Toun Djana Khâtib* vint à passer près du palais du roi.

Au même instant la reine regardait par la fenêtre, elle remarqua *Toun Djana Khâtib*. Or tout près du palais il y avait un aréquier et *Toun Djana Khâtib* examinait le tronc de cet arbre qui était fendu en deux. *Padouka Sri Maharadja* observant cela, fut saisi de fureur et dit : « Voyez la conduite de *Toun Djana Khâtib !* Il sait que notre épouse l'a regardé et il montre qu'il en a connaissance ! » Il ordonna qu'on le tuât. *Toun Djana Khâtib* fut conduit au lieu des exécutions. Près de cet endroit il y avait la boutique d'un fabricant de crêpes ; au moment où *Toun Djana Khâtib* fut poignardé, son sang coula sur la terre, mais son corps disparut sans qu'on sût ce qu'il était devenu. Le fabricant de crêpes alors recouvrit le sang de *Toun Djana Khâtib* avec le couvercle des crêpes, et ce sang se changea en une pierre qui est encore à présent à *Singapoura*. D'après certaine version le corps de *Toun Djana Khâtib* fut transporté à *Langkaoui*, et il y fut enterré. C'est là dessus qu'on a fait le *pantoun* :

« Le canard est sorti de *Sanggoura*,
Le pandane jeté par terre est franchi.
Son sang a coulé à *Singapoura*,
Son corps a été porté à *Langkaoui*. »

Xme Récit.

L'auteur de l'histoire raconte que, à quelque temps de là, des *espadons* vinrent qui assaillirent *Singapoura*. Ils arrivaient jusqu'à terre en bondissant et les gens qui étaient sur la plage périssaient en grand nombre sous les coups de ces *espadons*. Ceux qui étaient atteints à la poitrine, étaient transpercés jusqu'au dos ; ceux qui l'étaient au cou ou dans les reins étaient traversés de part en part. Il était impossible de se tenir sur le rivage et le nombre des morts était considérable. Les gens fuyaient de tous côtés, éperdus ils criaient : « Nous sommes assaillis par les *espadons*, beaucoup des nôtres sont déjà morts, ils ont été tués par les *espadons*. » *Padouka Sri Maharadja* monta en toute hâte sur un éléphant et sortit, accom-

pagné des ministres, des *Sida-Sida*, et de tous ses *houloubalang*. Arrivé sur le rivage, le prince fut saisi d'étonnement à la vue de l'œuvre des *espadons*. Quiconque était atteint par leurs bonds ne pouvait échapper à la mort, et le nombre de ceux qui périssaient ainsi transpercés allait toujours croissant. Le prince commanda à tous ses gens de faire de leurs jambes comme un rempart, mais les *espadons* passèrent au travers en bondissant. Ils arrivaient dru comme pluie et les gens tombaient morts par tas. Alors un jeune garçon dit : « A quoi bon faire un rempart de nos jambes ? Nous nous trompons nous-mêmes en employant ce moyen. Si nous faisions un rempart de troncs de bananiers, cela ne vaudrait-il pas mieux ? » — *Padouka Sri Maharadja* l'ayant entendu dit : « C'est vrai, cet enfant a raison », et il ordonna qu'on fit un rempart avec des troncs de bananiers. Les *espadons* vinrent se précipiter contre ces troncs et y enfoncèrent la pointe de leurs museaux. Alors on les coupa en morceaux. On tua de cette manière une quantité innombrable de ces *espadons* ; leurs cadavres étaient amoncelés sur le rivage, et la population de *Singapoura* ne put venir à bout de les manger. Les *espadons* ne revinrent plus à l'assaut. On rapporte qu'un *espadon* d'un bond violent, s'était élancé sur l'éléphant du roi, qu'il avait atteint le badjou et déchiré la manche de *Padouka Sri Maharadja* ; sur quoi on fit la chanson :

« Le badjou du roi a été déchiré
Par un espadon bondissant ;
Rien de pire n'est arrivé,
Grâce à l'intelligence d'un enfant ;

Après cela *Padouka Sri Maharadja* s'en retourna et les Grands lui dirent : « ô Monseigneur, ce jeune garçon est doué d'une intelligence extraordinaire, et pourtant ce n'est qu'un enfant. Quand il sera grand, il sera bien plus intelligent encore. Il est bon que nous le fassions périr. » Le prince, reconnaissant dans son cœur que c'était vrai, ordonna de tuer cet enfant. Mais dès l'instant où s'accomplit le meurtre de cet enfant, la justice divine s'appesantit sur le pays de *Singapoura*.

Après avoir régné quelque temps encore, *Padouka Sri Maha-*

radja mourut. Le prince son fils *Radja Iskandar Châh* lui succéda sur le trône et épousa la fille de *Toun Perapatih Toulous*. Il en eut un fils nommé *Radja Ahmed*, ou de son petit nom de tendresse familiale *Radja Besar Mouda*. Il était extrêmement beau et bien fait, sans égal dans ce temps là. Quand il fut devenu grand, son père le maria avec la fille de *Radja Soleyman*, roi de *Kôta Maligey*, nommée la princesse *Kamar-el-Aadjaïb*, dont la beauté était merveilleuse et n'avait pas sa pareille dans ce temps là.

Radja Iskandar Châh avait un Intendant chef des magasins nommé *Sang Radjouna Tâpa*, de la race des anciens habitants de *Singapoura*. Cet homme avait une fille extrêmement belle, le roi la prit pour concubine et ressentit pour elle une vive passion. Les autres concubines du roi la calomnièrent et dirent qu'elle se conduisait mal. *Radja Iskandar* transporté de fureur, ordonna qu'on l'empalât au coin du marché. *Sang Radjouna Tâpa* fut dévoré de honte en voyant sa fille ainsi traitée. « Si véritablement ma fille s'est mal conduite, dit-il, il fallait lui donner la mort seulement, mais pourquoi lui infliger ce honteux outrage ? » Il envoya une lettre à *Java* ; elle était ainsi conçue : « Si le Batâra de *Madjapahit* veut attaquer *Singapoura*, il faut qu'il se hâte de venir, car c'est moi qui, de l'intérieur du fort, le lui livrerai par trahison. » Lorsque le *Batâra* de *Madjapahit* eut entendu la teneur de la lettre de l'Intendant chef des magasins du roi de *Singapoura*, il donna ordre immédiatement d'équiper trois cents jonques et en outre des *kaloulos*, *pilang* et *djoukong* en quantité innombrable. Deux cent mille soldats javanais partirent à bord de ces bâtiments. Dès leur arrivée, ils attaquèrent les gens de *Singapoura*. Quelques jours après *Radja Iskandar* ayant ordonné au chef des magasins de faire sortir du riz pour la ration des troupes, celui-ci répondit : « Monseigneur, il n'y a plus de riz ! » Il voulait trahir, et au point du jour, il ouvrit la porte du fort. Les Javanais entrèrent et firent l'*amok* avec les soldats dans le fort. Des deux côtes il y eut tant de tués que le sang coulait à flots dans le fort de *Singapoura*, semblable à une inondation. C'est de là que viennent les marques de sang

qui existent encore aujourd'hui dans la plaine de *Singapoura*. L'armée de *Radja Iskandar* fut battue et le roi s'échappa, descendant de *Sititar* jusqu'à *Mouara*.

Par la volonté de Dieu le Très-Haut, la maison de *Sang Radjouna Tâpa* s'écroula, le magasin à riz fut renversé et le riz fut changé en terre, *Sang Radjouna Tâpa* et sa femme furent changés en pierres, et ces pierres sont encore à présent dans les fossés de *Singapoura*. Après avoir fait la conquête de cette ville, les Javanais s'en retournèrent à *Madjapahit*.

XIme Récit.

L'auteur de l'histoire rapporte que *Radja Iskandar* arrivé à *Mouâra* s'y arrêta. Pendant la nuit des iguanes en nombre considérable, montèrent en ce lieu-même et quand le jour parut, on les vit rassemblés en grand nombre. On les tua et on les jeta à la rivière. La nuit venue, des iguanes montèrent encore en foule. On avait beau les tuer pendant le jour, il en arrivait d'autres pendant la nuit, de telle sorte que ce lieu fut infecté par la multitude de cadavres d'iguanes. Jusqu'à présent il a gardé le nom de « *Biyâwak bousouk* » (*Iguanes pourris*). *Radja Iskander Châh* partit de là et s'en alla dans un autre endroit, où il commença à construire un fort. Mais ce qu'on édifiait le jour était ruiné dans la nuit ; c'est pourquoi ce lieu s'est appelé jusqu'à présent *Kôta bourouk* (*Fort ruiné*). *Radja Iskander Châh* décampa encore de là et s'avança dans l'intérieur des terres. Après plusieurs jours de marche, il atteignit *Sening-Oudjong*, et jugeant la place bonne, il y laissa un *mantri* (ministre). C'est à cause de cela que jusqu'à ce jour *Sening-Oudjong* n'a pas cessé d'être la résidence d'un *mantri*.

Radja Iskandar Châh continuant sa marche, revint de là vers le littoral, en cotôyant une rivière nommée *Bertam* jusqu'au bord de la mer. Là, il se tint debout sous un arbre qui était très touffu, puis il se mit à chasser. Son chien de chasse frappé par les pattes de derrière d'un chevrotain blanc tomba à l'eau, et *Radja Iskandar Châh* s'écria : « Voici un bon endroit, puisque

les chevrotains mêmes y sont si vigoureux ! Il faut qu'ici Nous bâtissions une ville ! » Les Grands dirent : « C'est juste, Monseigneur, Votre Majesté a raison ! » Le Roi ordonna donc qu'on bâtit une ville en cet endroit. Il demanda : « Quel est le nom de l'arbre contre lequel Nous nous sommes appuyé ? » On lui répondit : « Monseigneur, cet arbre se nomme un *malaka*. » — Eh bien ! dit le prince, puisqu'il en est ainsi, c'est *Malaka* que se nommera cette ville. »

Radja Iskandar Châh demeura donc à *Malaka*. Il avait demeuré pendant trente-deux ans à *Singapoura*, jusqu'au moment de la prise de la ville par les Javanais. Il vécut en paix pendant trois ans à *Malaka*, puis suivant les vicissitudes de ce monde, ce prince mourut, laissant pour successeur sur le trône son fils *Radja Mouda Besar*.

Ce prince gouverna avec une justice parfaite et régla l'étiquette et le cérémonial de la Cour. C'est lui qui, le premier, institua des ministres chargés de l'instruction des affaires dans le baley, et quarante *bantara* qui se tenaient debout au bas des marches du trône dans le baley, pour recevoir les commandements du Roi et faire parvenir au pied du trône de Sa Majesté les suppliques de tous ses sujets. — C'est ce prince qui créa les pages ; pris parmi les enfants des seigneurs, ils étaient chargés de porter en tous lieux les messages du roi, les objets à son usage, et remplissaient tous offices de même nature.

Radja Besar Mouda eut trois fils : le premier nommé *Radèn Bagous*, le second nommé *Radèn Tengah* et le troisième *Radèn Anoum*. Tous les trois ils épousèrent des filles du Bândahara *Toun Perapatih Toulous*. A la mort de *Toun Perapatih*, *Radèn Bagous* devint bândahara et reçut le titre de *Toun Perapatih Permouka Berdjadjar*. Les révolutions du temps étant accomplies, *Radja Besar Mouda* quitta ce monde et le prince son fils, *Radja Tèngah* le remplaça sur le trône.

Radja Tèngah eut un fils nommé *Radja Kètchil Besar*. Quand les révolutions du temps furent accomplies pour lui, le roi passa de vie à trépas, et son fils le prince *Radja Ketchil Besar* lui succéda sur le trône.

Strict observateur de la justice, ce prince fut le protecteur de tous ses sujets, et de son temps il n'y eut pas un seul roi dans le monde entier qui l'égalât en générosité. Aussi la ville de *Malaka* devint grande et peuplée, et les marchands étrangers y affluèrent de toutes parts.

Le prince épousa une fille de *Toun Perapatih Permouka Berdiadjar*, et en eut deux fils, l'un nommé *Radja Kétchil Mâmbang* et l'autre *Radja Megat.* Il y avait déjà quelque temps que *Radja Kétchil Besar* était sur le trône lorsque, une nuit, il rêva qu'il était en contemplation devant la beauté de l'Envoyé de Dieu (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui !), et que le Prophète lui disait : « Prononce les paroles de la profession de foi ! » Et *Radja Kétchil Besar* ayant fait ce qu'avait ordonné le Prophète, (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui !) le Prophète lui dit : « Maintenant tu te nommes *Sultan Mohammed.* Demain, au moment où le soleil sera à l'*asr*, il arrivera un navire de *Djeddah*, l'équipage en descendra pour faire ses prières sur le rivage de *Malaka.* Il faut que tu suives toutes leurs paroles ! » *Radja Kétchil Besar* répondit : « C'est bien, Monseigneur, vos ordres sont reçus avec soumission, ils seront fidèlement observés. » Et le Prophète (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui !) disparut.

Dès qu'il fit jour, le roi se réveilla en sursaut. Il sentit que tout son corps exhalait une odeur de nard et vit que sa verge semblait avoir été circoncise. *Radja Kétchil Besar* pensa dans son cœur : « J'ai fait un rêve, mais certainement ce rêve ne vient pas de Satan ! » et sa bouche récita sans relâche les paroles de la profession de foi. Toutes les suivantes dans le palais furent saisies d'étonnement en entendant les paroles que proférait le roi ; la Reine dit : « Est-ce que le Roi serait possédé de Satan ? ou bien serait-il devenu fou ? Vite ! il est bon que Nous en donnions connaissance au Bândahara. » Et les suivantes partirent pour en donner avis au Bândahara. Celui-ci arriva en toute hâte. En entrant dans le palais, il vit le roi qui continuait toujours de répéter les paroles de la profession de foi. Le Bândahara demanda : « Quelle est donc cette langue

que parle le roi ? » Le roi dit : « Cette nuit j'ai rêvé que j'avais une entrevue avec sa glorieuse Majesté le Prophète (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui !) ; et il raconta au Bândahara tous les détails de son rêve. « Si le rêve du roi est vrai, dit le Bândahara, quelle en est la marque ? » — « La marque, répliqua le prince, c'est que ma verge est comme si l'on m'avait circoncis. Voilà qui montre clairement la vérité du rêve que j'ai fait sur le Prophète (que la paix et la bénédiction de Dieu soient sur lui !). De plus le Maître vénéré m'a dit : « A l'*asr*, il va arriver un navire de *Djeddah*, l'équipage en descendra et fera ses prières sur le rivage de *Malaka*. Tu suivras toutes leurs paroles. » Le Bândahara fut fort étonné en voyant que la verge du roi semblait avoir été circoncise, et il dit : « Si réellement il arrive un navire à l'heure de l'*asr*, c'est que le rêve du roi est vrai ; si non, c'est que Satan aura troublé le roi. » Le Prince répondit : « Mon père dit vrai » et le Bândahara retourna dans sa maison.

Au moment de l'*asr*, un navire arrivant de *Djeddah* jeta l'ancre. Le mokhaddem nommé *Sidi Abdel-Aziz* en descendit aussitôt, puis il fit ses prières sur la plage de *Malaka*. A cette vue, les habitants de *Malaka* étonnés disaient : « Pourquoi donc celui-ci se tient-il accroupi sur ses talons ou le derrière levé en haut ? » Et pour le voir, les gens se pressaient serrés les uns contre les autres, ne laissant aucune place vide et menant grand bruit. La rumeur de la foule étant arrivée jusqu'au palais, le roi monta en hâte sur un éléphant et sortit, accompagné de tous les Grands. Il vit le mokhaddem qui faisait les cérémonies de la prière absolument comme dans son rêve, et il dit au Bândahara et aux Grands : « C'est manifestement comme dans mon rêve ! » Quand le mokhaddem eut terminé sa prière, le Roi fit agenouiller son éléphant, et prenant le mokhaddem auprès de lui, il l'emmena dans son palais. Le Bândahara et tous les Grands embrassèrent la religion de l'islam, et avec eux, par l'ordre du Prince, la population tout entière, grands et petits, vieux et jeunes, femmes et hommes. Le prince se fit enseigner par le mokhaddem le cérémonial de

la prière, et reçut de lui le nom de *Sultan Mohammed Chàh*. Au Bândahara fut conféré le titre de *Sri-Ouwak Radja*, c'est-à-dire frère aîné du Père du Roi, ce qu'il était effectivement ; et c'est là le premier titre du Bândahara. *Radèn Anoum* fut fait *Perdâna mantri* (premier ministre) et reçut le titre de *Sri Amar Di-Radja*. *Toun Perapatih Besar*, fils de ce *Toun Perapatih Permouka Berdjadjar* qui, le premier, avait été fait Bândahara par le fils de *Sri-Tri-Bouâna*, nommé *Radja Kétchil Mouda*, devint le chef des Intendants et reçut le titre de *Sri Nara di-Radja*. Il épousa une fille du Bândahara et en eut une fille nommée *Toun Râna Sundari*.

Sultan Mohammed régla l'étiquette royale et le cérémonial de la Cour. C'est ce prince qui, le premier, prohiba l'usage de la couleur jaune. Il était interdit de la porter en public, de l'employer pour les mouchoirs, les bordures de rideaux, les housses de coussins, les matelas et enveloppes de toute sorte ; il était défendu de s'en servir pour la décoration des maisons, l'ornementation des meubles et de tous autres objets. Défense fut faite de porter plus de trois vêtements, savoir : le *kaïn*, le *badjou* et le *destar*. Il fut interdit de construire des maisons avec galeries à colonnes ne reposant pas sur le sol, ou bien à colonnes s'élevant au dessus du toit, d'y ajouter des belvéders et d'y pratiquer des fenêtres avec balcon dans le haut de la façade.

Il était défendu de porter des ornements à la garde et au fourreau des *kriss*, et aussi, même aux Grands, de porter en public des anneaux d'or aux chevilles, ou encore des anneaux d'or creux à tête d'argent. Personne, parmi les Grands, si riche qu'il fût, ne pouvait le faire, sans une permission spéciale du roi, mais cette faveur une fois obtenue, c'était pour toujours.

Lorsqu'un homme arrivait au palais, si son *kaïn* n'était pas terminé en pointe par un pan d'étoffe, s'il ne portait pas son kriss par devant, et s'il avait un *sabey*, il ne pouvait entrer, quelle que fût d'ailleurs sa qualité. Si quelqu'un se présentait au palais avec son kriss suspendu par derrière, le gardien de la porte le lui enlevait.

Telles étaient dans les anciens temps les défenses édictées

par les rois malais. Quiconque les transgressait se rendait coupable d'offense envers Sa Majesté, et était condamné à mort, ou à payer une amende d'un *kati* d'or et cinq tahil.

Le parasol blanc était plus que le parasol jaune, parce qu'il est visible de loin. C'est pour cela que le parasol blanc, supérieur au parasol jaune, était réservé pour l'usage du roi, tandis que le parasol jaune servait aux enfants du roi.

Lorsque le Roi donnait audience dans le *baleirong*, le *Bândahara*, le *Panghoulou Bandahari*, le *Temonggong*, les Ministres, les Grands, et les *Sida-Sida* se tenaient assis dans le *Sri-Baley* ; les princes siégeaient aux galeries de côté à droite et à gauche ; les jeunes *sida sida* prenaient place parmi les *bantara*, et les ieunes *houloubalang* se tenaient debout, rangés sur les gradins du baley et portant le glaive sur l'épaule.

Le chef des *bantara* de gauche, descendant d'un ministre, était apte à devenir *Bândahara* ou *Panghoulou bendahari*, ou encore *Temonggong* ; tandis que le chef des *bantara* de droite, descendant d'un *houloubalang*, pouvait devenir *laksamana* ou *Sri Bidja di-Radja*.

Les *houloubalang* étaient assis dans les galeries du fond du baley ; ceux d'entre eux qui avaient le titre de *Sang-Satia* pouvaient aspirer à la charge de *Sri-Bidja-di Radja*, ceux qui avaient le titre de *Sang-gouna* à celle de *Laksamana*, et ceux qui étaient titrés *Toun Pekrama* pouvaient arriver à la charge de *Bândahara*.

Lorsqu'on était admis à présenter ses hommages à sa Majesté, les chefs des *Bantara*, au nombre de quatre ou cinq, venaient les premiers, ils avaient le pas sur les *Sida-Sida* assis dans le *Sri-Baley*, mais ils ne venaient toutefois qu'après les grands Ministres. Les capitaines de vaisseaux élus du *Tchampa* s'asseyaient dans le *Sri baley*, tandis que les jeunes Seigneurs sans fonctions avaient leur place dans le *Salasar baley*.

Les objets à l'usage du Roi, tels que son crachoir, son aiguière, son éventail et autres du même genre, étaient entremêlés, mais le plateau à betel et le glaive étaient portés à la droite où à la gauche du Roi, et c'était le *Laksamana* ou le *Sri-Bidja-di Radja* qui portait le glaive royal sur l'épaule.

Lorsqu'un ambassadeur arrivait ou partait, les serviteurs du Roi apportaient du palais des bassins et des plateaux ; ceux-ci étaient reçus par le chef des *bantara* de droite et déposés près du *Bândahara*. Un bassin et le *tetampan* étaient donnés aux gens qui apportaient la lettre. Si la lettre venait de *Pasey* ou de *Harou*, on allait la recevoir en grande cérémonie avec tout l'appareil royal, avec tambours, clarinettes, trompettes et timbales, et avec deux parasols blancs serrés l'un contre l'autre ; le *madali* était le seul instrument qui ne figurait pas dans le cortège. Un ministre était sur la tête de l'éléphant, un bantara sur sa croupe, et un Sida-Sida chef des petits pages portait la lettre ; l'on attachait l'éléphant à la pointe du baley. Les rois des deux pays (*Pasey* et *Harou*) étant égaux en grandeur au roi de *Malaka* ; jeune ou vieux, tous s'envoyaient seulement le Salam (salut). A son arrivée au baley, la lettre était reçue par l'*houloubalang* de race, c'est-à-dire par le chef des bantara de droite. C'était le chef des bantara de gauche qui transmettait à l'ambassadeur les paroles du Roi, tandis que c'était le chef des bantara de droite qui transmettait les paroles de l'ambassadeur au Roi.

Si la lettre venait d'un autre pays, on lui accordait des honneurs moindres suivant son rang avec tambours et clarinettes seulement et les parasols jaunes. Selon que c'était jugé convenable, elle était portée à éléphant, ou bien à cheval, et on la descendait en dehors de la première porte extérieure. Si le roi était un peu plus puissant, il était permis alors d'avoir des trompettes, un parasol blanc, et un parasol jaune, et l'éléphant s'agenouillait en dedans de la première porte extérieure, car autrefois le palais du Roi était enfermé dans sept enceintes.

Quand un ambassadeur était sur le point de s'en retourner, la coutume était de le gratifier d'un vêtement d'honneur ; elle était observée même à l'égard de l'ambassadeur de *Rakan*. Quand un ambassadeur à nous allait partir, c'était encore la coutume de le gratifier d'un vêtement d'honneur.

Lorsque le Roi donnait un titre, l'usage était qu'il le conférât publiquement dans le *bâleirong*. L'on procédait ainsi : Ordre

était donné d'aller chercher le récipiendaire. Si c'était un *Per-Sri-an*, il était amené par un Grand ; s'il avait le titre de *Per-Sang-an* par une personne de rang inférieur ; s'il avait le titre de *Per-touan-an* par une personne de rang moyen. S'il convenait à cause de son titre qu'il eût un éléphant, on l'amenait à éléphant ; s'il convenait qu'il eût un cheval, on l'amenait à cheval ; mais s'il ne convenait pas de lui donner soit l'éléphant, soit le cheval, on l'amenait simplement à pied, avec parasol, tambour et clarinette. Il y avait des parasols verts, des bleus, des rouges et des jaunes ; ces derniers étaient supérieurs aux autres. Quant aux parasols blancs avec les timbales, c'était le suprême degré des marques d'honneur. Les parasols jaunes avec les trompettes étaient une haute distinction, réservée aux princes et aux Grands. Les parasols violets, les rouges et les verts étaient ceux des *Sida-Sida*, des *Bantara* et des *Houlou-balang*. Les parasols bleus et les parasols bruns étaient encore employés pour quelques personnes appelées à recevoir un titre.

Quand la personne titrée, arrivait au palais, on la faisait attendre en dehors de la salle d'audience, et un des descendants de *Bath*, en présence du Roi, lisait la déclaration de foi et hommage envers sa Majesté, formulée en termes magnifiques. Quand la lecture de cette pièce était achevée, on la portait au dehors, et là elle était reçue avec le *tetampan* par un membre de la famille du récipiendaire. Celui qui avait fait la lecture, revêtait le récipiendaire du *tetampan* et l'introduisait ensuite dans la grande salle d'audience. Alors on étendait une natte dans l'endroit qu'il plaisait au Roi d'indiquer, et c'était là qu'il s'asseyait. Le vêtement arrivait ensuite. S'il s'agissait de l'investiture d'un *Bândahara*, le vêtement était apporté sur cinq plateaux, savoir : un pour le *badjou*, un pour le *kaïn*, un pour le *destar*, un pour le *sabey*, un pour le *ceinturon*. Pour un prince, un Ministre ou un *tchatriya*, il y avait quatre plateaux seulement, car alors il n'y avait point de ceinturon. Pour un *bantara*, un *sida-sida*, ou un *houloubalang* il y avait trois plateaux, un pour le *kaïn*, un pour le *badjou*, et un pour le *destar*. Pour certains récipiendaires il n'y avait qu'un seul

plateau ou tout était réuni ; pour certains autres même il n'y avait pas de plateau du tout et le *kaïn*, le *badjou* et le *destar* soigneusement pliés étaient apportés sur les deux mains par un serviteur du Roi. Celui-ci s'avançait vers le récipiendaire, lui mettait sur les épaules *kaïn*, *badjou* et *destar*, lui donnait l'accolade et le conduisait au dehors. Si le vêtement d'honneur était accordé à un ambassadeur, l'on procédait de même ; chacun d'eux était traité suivant son rang.

Quand le vêtement était arrivé, le récipiendaire s'en revêtait au dehors, et quand il en était revêtu, il rentrait dans la salle. Alors on le parait du fronteau et des bracelets, car tous les hommes titrés recevaient les bracelets, mais chacun suivant son rang. Il y en avait qui portaient des bracelets en forme de dragon avec amulettes et formules talismaniques, d'autres portaient des bracelets enrichis de pierreries, d'autres des bracelets avec les amulettes seulement, d'autres les bracelets avec des pierres bleu d'azur, d'autres encore des bracelets en argent. Il y en avait qui portaient des bracelets posés symétriquement des deux côtés à la fois et d'autres qui n'en portaient que d'un seul côté. Après cela le récipiendaire se prosternait devant Sa Majesté, puis il s'en retournait. Ordre était donné à quelqu'un de rang convenable de l'accompagner, ou bien ceux qui étaient allés le recevoir, le reconduisaient en cérémonie. Il y en avait qui étaient reconduits au son du tambour et de la clarinette seulement, d'autres avaient de plus la trompette, d'autres même les timbales. Il y en avait à qui l'on accordait le parasol blanc, mais le parasol blanc et les timbales étaient excessivement rares, car dans ce temps là, il était même difficile d'obtenir le parasol jaune et les trompettes.

Les jours de fête, quand le Roi sortait, porté sur son palanquin, le *Panghoulou bandahari* tenait la tête du palanquin à droite, et le *Laksamana* à gauche, deux *Mantri* le tenaient par derrière, et le *Sri Bidja di-Radja* le tenait encore par une chaîne, fixée près des pieds du Roi. Les *bantara* et les *houlou-balang* marchaient les premiers devant le Roi, chacun suivant son grade. Des hommes à pied portaient devant le Roi les

insignes royaux, et les deux grandes lances royales, l'une à droite, l'autre à gauche. Les *bantara* portaient le glaive sur l'épaule, et devant eux marchaient les soldats armés de piques. Devant le Roi était portée la lance royale, et devant elle marchait tout le corps de musique : gongs, tambours et autres instruments, les timbales à droite et les trompettes à gauche. Durant la marche, la droite avait le pas sur la gauche ; durant les haltes la gauche avait le pas sur la droite, Dans les cérémonies où figurait la grande timbale des solennités royales, il en était encore de même.

De tous ceux qui marchaient en avant du Roi, c'étaient les petites gens qui étaient en tête. Tout à fait en avant figuraient les lances ornées de queues de vaches, les divers objets portés dans les cérémonies, puis les instruments de musique de toute sorte. Le *Bândahara* marchait derrière le Roi, avec le *Kâdhi*, les Grands et les anciens Ministres.

Lorsque le Roi montait son éléphant, le *Temonggong* se tenait sur la tête, le *Laksamana* ou le *Sri-Bidja di-Radja*, se tenait sur la croupe, portant le glaive royal sur l'épaule.

Quand les grandes timbales annonçaient l'audience royale, tous les Grands passaient à gauche et les gens du commun à droite.

Ceux qui étaient admis à toucher au betel du roi, quand il donnait audience, étaient au premier rang, d'abord les Princes, puis le *Bandahara*, le *Panghoulou bandahari*, le *Temonggong*, les quatre *Mantri*, le *Kâdhi*, le *Fakih*, le *Laksamana*, le *Sri-Bidja di-Râdja*, les plus anciens *Sida-Sida*, les *Tchatriya* et tous ceux à qui il plaisait au Roi de faire cet honneur. Quand le Bândahara était à l'audience, la présentation du betel avait lieu ; quand il était absent, elle n'avait pas lieu, les Princes même eussent-ils été présents.

Lorsque le Roi faisait les préparatifs d'une fête, c'était le *Panghoulou Bandahari* qui en avait la direction dans le palais. Il faisait étendre les nattes, décorer le baleirong et suspendre les rideaux et tentures. C'était lui qui avait l'inspection des vivres et faisait les convocations, car les serviteurs du Roi, les *banda-*

hari, les percepteurs des revenus royaux dans le pays, et les receveurs des ports dépendaient tous de l'administration financière du *Panghoulou bandahari*. Les invités du Roi, appelés par le *Panghoulou bandahari* étaient rangés à leurs places respectives par le *Temonggong*. Dans le baley, on mangeait par petites tables de quatre d'un bout de la salle, à l'autre jusqu'en bas. S'il manquait un compagnon de table pour parfaire ce nombre de quatre, et si à une table il n'y avait que trois, ou deux, ou même une seule personne, on mangeait ainsi ; ceux qui étaient dans la partie basse de la salle ne pouvaient monter plus haut pour remplir les vides. Cette défense s'appliquait également à ceux qui étaient dans la partie haute de la salle. Quant au Bândahara, il mangeait tout seul ou bien à la même table que les princes.

Telles étaient les coutumes observées jadis à Malaka. Il y en avait encore bien d'autres, mais si on les rapportait toutes, nécessairement on fatiguerait l'attention de ceux qui les écouteraient.

Au mois du ramadan, à la vingt-septième journée, quand le jour brillait encore, on allait en cérémonie faire ses dévotions à la mosquée ; le *Temonggong* se tenait sur la tête de l'éléphant et ouvrait la marche. Le plateau à betel, les insignes royaux et le tambour étaient d'abord portés processionnellement à la mosquée. Le soir venu, le Roi partait pour la mosquée avec le cérémonial des jours de fête ; après y avoir fait les prières non obligatoires du ramâdan, il s'en revenait. Le lendemain, le *Laksamana* apportait en grande pompe le Turban, car la coutume des rois malais était de se rendre à la mosquée, coiffés du *tengkoloq* et revêtus du *sarong* et du *badjou*. Il était défendu de porter ces vêtements aux fêtes du mariage ; ceux qui en avaient été gratifiés par faveur spéciale pouvaient seuls s'en vêtir. Il était également interdit de porter un habillement à la mode hindoue ; pourtant ceux qui, antérieurement, l'avaient porté, pouvaient le porter encore dans les cérémonies religieuses ou dans les fêtes du mariage.

Aux jours de fêtes petites ou grandes, le Bândahara et les

Grands se réunissaient dans le Palais, et le *Penghoulou bandahari* faisait entrer en grande cérémonie le palanquin. A la vue du palanquin, tous ceux qui étaient assis dans le baley descendaient et se tenaient debout, rangés en lignes. Alors on battait en mesure sur le tambour les sept batteries, et après chacune de ces batteries on sonnait de la trompette. Les sept batteries terminées, le roi monté sur son éléphant se dirigeait en cérémonie vers *l'estrade* ; au moment où l'on voyait le roi monté sur *l'estrade*, tous les assistants s'asseyaient à terre, à l'exception du Bândahara qui se tenait sur *l'estrade* pour recevoir le Roi. Le palanquin était approché tout contre, le roi montait dedans, puis il partait pour la mosquée avec le cérémonial qui a été décrit précédemment.

Telles étaient les coutumes des rois malais de l'ancien temps. Les choses que j'ai entendu dire, je les ai racontées ; s'il s'y trouve quelques erreurs, il faut qu'elles soient corrigées par celui qui les aura observées, et je le prie de ne pas m'en faire un reproche.

L'auteur de l'histoire dit que *Sultan Mohammed Châh*, pendant tout le temps de son règne, gouverna avec une parfaite justice et se montra le protecteur vigilant de tous ses sujets. La ville de *Malaka* grandit et son territoire de plus en plus considérable s'étendit vers l'ouest jusqu'à *Berouâs Oudjong Karang*, et vers l'Est jusqu'à *Tringganou*. Le bruit se répandit dans le monde, des pays sous le vent jusqu'aux pays sur le vent, que la ville de *Malaka* était très grande et fort peuplée, et que son Roi tirait son origine d'*Alexandre Zoul Karneïn* et descendait en droite ligne du Roi *Nouchirvan-Adel*, roi du Levant et du Couchant. Tous les rois venaient à *Malaka* faire visite à *Sultan Mohammed Châh*. Ils étaient reçus avec de grands honneurs par ce prince et gratifiés de vêtements magnifiques. Tous les marchands étrangers des pays sous le vent et des pays sur le vent affluaient à *Malaka*. Le port était extrêmement fréquenté dans ce temps là, et les Arabes le nommaient *Malâkat*, c'est-à-dire le rendez-vous des marchands. Et en effet on y rencontrait une foule de marchands de toutes

sortes, et les Grands du pays étaient très justes dans l'accomplissement de leurs devoirs. « Dieu sait parfaitement ; c'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge ! »

XII[me] Récit.

L'auteur de l'histoire dit : On rapporte qu'au pays de *Kling*, en la ville de *Pahâli*, il y avait un roi nommé *Nilâm el Molouk Akbar Châh*. Ce prince était de la religion de l'islam ; il avait trois enfants, deux fils et une fille. L'aîné se nommait *Mâni Parandâna*, le second *Radja Akbar Molouk Padouka Châh*, le dernier né était une fille. Le roi *Nilam el Moulouk Akbar Châh*, étant mort ce fut son fils *Radja Akbar Molouk Padouka Châh* qui lui succéda sur le trône. Il avait été procédé au partage de l'héritage paternel entre les trois enfants, conformément à la loi de Dieu le Très-Haut, mais quand on en vint à un échiquier d'or dont les pièces étaient autant de pierres précieuses, une moitié en rubis, une moitié en émeraudes, le prince *Mâni Parandâna* dit à son frère cadet, *Radja Akbar Molouk Padouka Châh* : « Donnons cet échiquier à notre sœur, car il ne serait pas convenable pour nous d'en faire usage. » *Radja Akbar Molouk Padouka Châh* répliqua : « Je m'oppose à ce qu'il en soit ainsi, je veux que nous fassions estimer cet échiquier à sa juste valeur ; si notre sœur en a envie, elle pourra nous en payer le prix. » Le prince *Mâni Parandâna* éprouva un sentiment de honte de ce que sa demande n'était pas accueillie par son frère, et il pensa dans son cœur : « Puisque mon frère, en cette circonstance, n'a pas accédé à ma prière, à plus forte raison il ne le fera pas pour affaires plus importantes. Cela étant ainsi, il faut absolument que je m'éloigne de ce pays où la royauté ne m'appartient pas. Mais où pourrais-je convenablement aller, si ce n'est à *Malaka*. Le prince qui règne actuellement à *Malaka* est un roi puissant, il convient que j'aille lui rendre hommage, d'autant plus qu'il descend du roi *Alexandre Zou'lkarneïn*. » Ayant ainsi pensé, le prince *Mâni Parandâna* se prépara à partir, et après avoir équipé quelques navires, il mit à la voile

pour *Malaka*. Quand il fut arrivé à *Djambou Ayer*, une furieuse tempête s'abattit sur son navire et l'engloutit. Le prince *Mâni Parandana* précipité dans la mer, se trouva à califourchon sur le dos d'un *alou-alou*, qui le transporta sain et sauf jusqu'à la côte. Là il s'accrocha à un *gandasouli* et monta à terre. Il était sauvé. C'est pour cela que le prince *Mâni Parandâna* défendit à ses descendants de manger de l'*alou-alou* et de porter des fleurs de *gandasouli*. Le prince ensuite se rendit à *Pasey*, où le Roi lui donna sa fille en mariage, et c'est de cette union que sont sortis tous les rois de *Pasey*, de génération en génération. Après être demeuré quelque temps à *Pasey*, le prince *Mâni Parandâna* retourna au pays de *Kling*, il y équipa des navires et quand la mousson fut venue, il mit encore à la voile pour *Malaka*, emportant les insignes royaux. Il avait sept navires montés par des matelots d'élite dont le chef se nommait *Khodja Ali Tandîl Mohammed*. Dès son arrivée à *Malaka*, il se présenta devant *Sultan Mohammed Châh*. Le Roi le fit asseoir au rang de ses ministres, *Sri Nara di-Radja* le prit ensuite pour gendre et lui donna en mariage *Toun Râna Sandâri*. De cette épouse, fille de *Sri Nara di-Radja*, le prince *Mâni Parandâna* eut deux enfants, un fils et une fille. Le fils se nommait *Toun Ali* et la fille *Toun Ouâti*. Celle-ci était extrêmement belle, et quand elle fut devenue grande, *Sultan Mohammed Châh* l'épousa et en eut un fils nommé *Radja Kâsim*. Dans la suite le Sultan épousa la fille du roi de *Rakan*, et en eut un fils nommé *Radja Ibrahim*. *Sultan Mohammed Châh*, docile aux volontés de la reine, le fit roi, et pourtant il avait de l'affection pour *Radja Kasim* ; mais plein d'égards pour la reine il suivait ses volontés et laissait faire tous ses caprices à *Radja Ibrahim*, tandis qu'il se mettait en colère contre *Radja Kâsim*, quand il arrivait à ce dernier d'accepter de quelqu'un un petit morceau de betel. *Radja Kâsim* était doué d'un excellent naturel, tous les Malais l'aimaient, tandis qu'ils haïssaient *Radja Ibrahim*.

Lorsque le roi de *Rakan* venait faire visite au *Sultan Mohammed* dans *Malaka*, il était traité avec les plus grandes marques d'honneur, en sa qualité de cousin de la reine. Le roi de *Rakan*

était le petit-fils de *Sultan Saïd*, frère de *Sultan Sedjak*. Quand ce prince devait entrer en présence du Sultan, on battait le tambour de fête, et tout le monde se rassemblait. C'est pourquoi l'on a composé ce couplet :

« Le tambour de fête a résonné. Le radja de Rakan
Est entré en la présence du Sultan.
Nobles hommes ! Quel est ce joyeux bruit ?
Pour moi, tout mon désir est accompli,
A la manière de l'anneau
Qui est orné de son joyau. »

Quelque temps après *Sultan Mohammed Châh* retourna vers la miséricorde de Dieu le Très-Haut. Le prince son fils, *Radja Ibrahim* lui succéda sur le trône de *Malaka*, et prit alors le titre de *Sultan Abou Châhid*. Mais ce fut le roi de *Rakan* qui le dirigea dans le gouvernement du pays de *Malaka*, ou plutôt qui gouverna à sa place. *Radja Kâsim* chassé par le roi de *Rakan* se retira chez un pêcheur à la ligne, et là, chaque jour, il s'en allait en mer pêcher à la ligne. Quant au roi de *Rakan*, il était absolument comme le roi du pays de *Malaka*, parce que la mère de *Sultan Abou Châhid* était sa propre cousine. Les Grands, les Ministres, les houloubalang se rassemblèrent chez le *Bândahara* pour tenir conseil. Les Ministres et les houloubalang dirent : « Quelle est notre situation ? Maintenant c'est le roi de *Rakan* qui est notre Seigneur, ce n'est pas Sa Majesté. » A cela le Bândahara répondit : « Quel expédient pouvons-nous employer, puisque le roi de *Rakan* ne quitte jamais Sa Majesté ? » Après avoir entendu ces paroles du Bândahara, tous ces Grands gardèrent le silence, et chacun d'eux s'en retourna dans sa maison. Cependant *Sri Nara Di-Radja* pensa dans son cœur à cette affaire ; bien souvent il avait invité *Radja Kâsim* à venir manger avec lui dans sa maison, car la mère de *Radja Kasim* était sa sœur.

A quelque temps de là, il arriva un navire des pays sur le vent. Aussitôt qu'il fut à l'ancre, des pêcheurs vinrent pour vendre leur poisson aux hommes de l'équipage. *Radja Kâsim* était venu, lui aussi, vendre son poisson, imitant entièrement dans ses gestes et son maintien les autres pêcheurs.

Or à bord de ce navire, il y avait un marchand nommé *Moulâna Djelal ed-dîn*. Dès qu'il eut aperçu *Radja Kâsim*, promptement il lui dit de monter à bord et lui rendit hommage. « Pourquoi, dit *Râdja Kâsim*, me rendez-vous hommage à moi qui ne suis qu'un pêcheur et vends du poisson ? » *Moulâna Djelâl ed-dîn* répondit : « C'est parce que vous êtes fils de roi dans ce pays-ci, et que bientôt vous deviendrez roi de *Malaka*. » *Radja Kâsim* dit : « Quel moyen pourrais-je employer pour devenir roi ? Si *Moulâna* me faisait la grâce de me venir en aide peut-être pourrais-je devenir roi. » *Moulâna* répondit : « Partez, allez à terre, cherchez des gens qui puissent exécuter votre affaire. S'il plaît à Dieu le Très-Haut, elle s'accomplira, mais je vous demande de me faire une promesse : c'est que vous me donnerez la princesse de *Rakan*, mère de *Sultan Abou Châhid*. » — « C'est bien, dit *Radja Kâsim*, si je deviens roi. » — « Hâtez-vous donc d'aller à terre, reprit *Moulâna*, agissez cette nuit même, car Dieu le Très-Haut et digne de louanges est avec vous ! »

Radja Kâsim monta à terre et pensant aux paroles de *Moulâna*, il dit : « A qui faut-il que j'aille demander assistance ? Puisqu'il en est ainsi, je dois m'adresser à *Sri Nara Di-Radja*, car il a de l'amitié pour moi. Peut-être voudra-t-il me secourir ! » Ayant ainsi pensé, il se rendit chez *Sri Nara Di-Radja* et lui répéta toutes les paroles de *Moulâna*.

Sri Nara di-Radja dit : « C'est bien ! Je suis avec vous, Monseigneur ! » Ils se lièrent alors par de mutuelles promesses ; après quoi *Sri Nara Di-Radja* s'apprêta pour rassembler les Grands, ceux qui s'étaient déjà réunis chez le *Bândahara* et tous les autres.

La nuit venue, *Radja Kâsim* monta sur l'éléphant nommé *Djourou-Démang*, avec *Sri Nara di-Radja* qui prit place sur la tête, et aussi avec *Moulâna*. Pendant ce temps l'équipage du navire, muni de ses armes, débarquait à terre. *Radja Kâsim* dit à *Sri Nara Di-Radja* : « Quel est votre avis ? Si le *Bândahara* n'est pas avec nous, notre affaire ne réussira pas, et si nous le pressons de venir avec nous, le voudra-t-il ? » — « A mon

avis, Monseigneur, répondit *Sri Nara Di-Radja*, il n'y a là rien de difficile. Partons ! Allons chez le *Bândahara* ! » — « C'est bien, dit *Radja Kâsim*, quel que soit votre plan, je veux le suivre. » Ils allèrent donc à la maison du *Bândahara* ; quand ils furent arrivés en dehors de l'enceinte, *Sri Nara di-Radja* dit aux gens du *Bândahara* : « Vite ! allez annoncer au *Bândahara* que Sa Majesté est là qui attend en dehors de l'enceinte ! » Ils l'en informèrent en toute hâte, disant : « Sa Majesté est là, qui se tient en dehors de l'enceinte ! » Le Bândahara sortit précipitamment, avec son *kriss* mais sans son *destar*. La nuit était fort obscure. Quand le *Bândahara* fut tout près de l'éléphant, *Sri Nara Di-Radja* faisant plier les genoux à *Djourou Demang*, dit au *Bândahara* : « Par ordre de Sa Majesté montez ! » Le *Bândahara* monta promptement, et l'éléphant se redressa et se mit en marche. Le *Bândahara* reconnut alors que le roi c'était *Radja Kâsim* et non *Sultan Abou Châhid*. Il vit briller les éclairs qui jaillissaient des armes étincelantes et demeura saisi d'étonnement. *Sri Nara Di-Radja* lui dit : « *Radja Kâsim* veut tuer le roi de *Rakan* ; quel est votre sentiment ? » Le *Bandahara*, sans hésiter davantage, répondit : « C'est bien ! Je n'ai pas d'autre seigneur que *Radja Kâsim*, et depuis longtemps je voulais en finir avec le roi de *Rakan*. » Ces paroles du *Bândahara* remplirent de joie le cœur de *Radja Kâsim*.

Le Prince fit l'assaut du palais et les gens en grand tumulte criaient : « Voilà *Radja Kâsim* qui donne l'assaut ! » Les Grands qui étaient auprès de *Radja Ibrahim*, les *Orang Kaya* et les *houloubalang* se rendirent précipitamment à la maison du *Bândahara*, et demandèrent : « Où est le *Bândahara ?* » On leur répondit : « Il est parti avec *Radja Kâsim*. « Tous pensèrent dans leurs cœurs : » C'est le *Bândahara* qui est à la tête de l'affaire ! » Ils allèrent le trouver et se joignirent à *Radja Kâsim*. Le palais fut enlevé de vive force. Le roi de Rakan ne s'était point séparé de la personne du Sultan *Abou Châhid*. *Sri Nara Di-Radja* dit : « Ordre est donné qu'on enlève Sultan *Abou Châhid*, de peur qu'il ne soit tué par le Radja de *Rakan* »

et les gens criaient : « Ne poignardez pas le roi de *Rakan.* » Mais au milieu de ce violent tumulte, tous n'avaient pas entendu, et d'ailleurs la multitude était animée de sentiments de haine furieuse contre le Radja de *Rakan*, il fut poignardé. Sa poitrine fut percée de part en part. Se sentant blessé, il frappa de son kriss *Sultan Abou Châhid* et le tua. Ainsi périt ce prince, après un règne d'un an et cinq mois.

Radja Kâsim lui succéda sur le trône et fut proclamé roi au son des tambours. A son avénement il reçut le nom de *Sultan Motlafer Châh. Moulâna Djelâl ed-dîn* lui ayant demandé l'exécution de sa promesse, le prince fit revêtir de superbes habits une des suivantes du palais, qui était jolie, et la donna à *Moulâna* en lui disant que c'était la princesse de *Rakan. Moulâna*, bien persuadé que c'était réellement la princesse de *Rakan*, se hâta de la prendre et de l'emmener dans les pays sur le vent.

Sultan Motlafer Châh devenu roi, fut un prince bienfaisant ; il se montra juste, généreux, plein de zèle et de vigilance pour le bien de ses sujets. Il fit faire un Code des coutumes, afin que les sentences de ses ministres ne fussent plus désormais en désaccord avec la justice. Quant à *Sri Nara di-Radja*, il fut honoré de l'amitié du roi, et ses paroles furent toujours écoutées et ses conseils suivis par *Sultan Motlafer Châh.*

Sultan Motlafer Châh épousa la fille du Bândahara *Sri Amar Di-Radja*, il en eut un fils extrêmement beau, auquel il donna le nom de *Radja Abdallah.* Le Bândahara *Sri Amar Di-Radja* étant mort, *Toun Perapatih Sedang* fils du bândahara *Sri-Ouakradja* fut fait bândahara et reçut aussi le titre de *Sri-Ouak-Radja.* Mais en réalité, il ne fut *Bândahara* que de nom seulement, car l'homme tout puissant fut *Sri Nara Di-Radja*, le conseiller dont le roi suivait toutes les paroles. Un jour que *Sultan Motlafer Châh* avait donné une longue audience dans le baleirong, l'audience était terminée quand le *Bândahara* vint pour se présenter devant le Roi. Comme il arrivait à la porte extérieure, *Sultan Motlafer Châh* venait de partir pour rentrer dans le palais, parce qu'il siégeait depuis longtemps

déjà ; il ignorait que le *Bândahara* s'était présenté. On avait donc fermé la porte. Le Bândahara *Sri-Ouak-Radja* pensa dans son cœur : « Sa Majesté est irritée contre moi ; au moment où j'arrive, le Prince s'en va et fait fermer la porte. » Dévoré de honte, il s'en retourna dans sa maison, prit du poison et mourut. On rapporta la nouvelle à *Sultan Motlafer Châh ;* on lui dit : « Le Bândahara *Sri Ouak Radja* est mort ! » Le prince fut saisi d'un douloureux étonnement en apprenant cette nouvelle. « Comment cela est-il possible, dit-il, quelle est la cause de la mort du *Bândahara ?* » — « La cause, Monseigneur, répondit *Toun Indra Sagâra*, c'est qu'il s'est empoisonné ! » et il raconta toutes les circonstances de la mort du *Bândahara.* Le prince fut profondément affligé et partit pour faire enterrer le *Bândahara Sri Ouak Radja* suivant le cérémonial usité pour les Grands, puis il revint. Par son ordre, pendant sept jours il n'y eut pas d'audience royale en signe de deuil. Ensuite il fit bândahara *Sri Nara Di-Râdja.*

Le *bândahara Sri-Ouak- Radja* avait trois enfants. L'aîné était une fille nommée *Toun Koudou* ; elle était extrêmement belle et fut prise pour épouse par *Sultan Motlafer Châh.* Le second était un garçon nommé *Toun Pérak*, et le dernier se nommait *Toun Perapatih Poutih. Toun Perak* étant sans fonctions, s'en alla se marier au pays de *Kalang* et s'y établit tout-à-fait. Au bout de quelque temps les gens de *Kalang* chassèrent leur panghoulou, et vinrent à *Malaka* se présenter devant le Roi, sollicitant de lui un autre panghoulou. *Sultan Motlafer Châh* demanda : « Qui voulez-vous avoir maintenant pour votre panghoulou ? » Les gens de *Kalang* répondirent : « Monseigneur, si vous voulez faire cette grâce à vos serviteurs, c'est *Toun Pérak* que nous demandons tous pour devenir notre panghoulou. » — « C'est bien ! » dit le Prince, et *Toun Pérak* devint le panghoulou des gens de *Kalang.* « Dieu sait parfaitement. C'est en Lui qu'est notre recours et notre refuge ! »

A. Marre.

COMPTES-RENDUS.

Voyages des pèlerins Bouddhistes. — Les Religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie Tang par I-tsing, traduit en français par E. CHAVANNES, Professeur au Collège de France, in 8° XXI, 220 pp. Paris E. Leroux 1895.

Nous ne savons comment cet intéressant ouvrage est resté sans mention dans notre Revue. Nous voulons réparer cette omission en en disant du moins quelques mots pour appeler sur lui l'attention des lecteurs.

M. Chavannes a bien justifié le choix qu'a fait l'Institut de France pour le dangereux honneur de succéder médiatement à Stanislas Julien. Ses grands ouvrages, les Inscriptions sur pierre, le 1er volume de la traduction de Sze-matsien et celui que nous annonçons dans ces lignes, sans citer des moins considérables, font certainement grand honneur à la science française et à la chaire qu'illustra le grand sinologue qui contribua le plus à initier l'Europe à la connaissance de la langue de l'Empire du Milieu. Nous avons exprimé précédemment notre opinion relativement à la traduction de l'Hérodote chinois. Elle ne sera point différente en ce qui concerne le présent ouvrage M. Ch. y fait preuve d'une solide connaissance non seulement de la langue du texte qu'il traduit, mais des faits et des choses qu'il est appelé à expliquer à son occasion. Il comprend parfaitement le rôle que le bouddhisme a joué en Chine et le genre d'adhésion que les Empereurs et les grands de ce pays ont donné aux doctrines de Çakyamouni. Ce qu'ils y ont cherché surtout c'est un moyen de se procurer des dons surnaturels, voire même l'immortalité.

Les récits de ces voyages de pèlerins chinois mus par la dévotion et l'admiration, sont quelque chose de spécialement intéressant. La lecture en sera agréable à bien d'autres qu'aux spécialistes, vu surtout qu'ils auront un guide sur pour suivre les pélerins chinois par les routes qu'ils ont parcourues. C'est dans de semblables livres qu'on apprend à connaître véritablement et les hommes et les institutions.

C. DE HARLEZ.

*
* *

Die Chinesische Inschrift auf dem Oligurischen Denkmal in Karabalgassun. Uebersetzt und erläutert Von Dr G. SCHLEGEL Ord. Prof. des Chin. spr. an der Univ. zu Leiden. Helsinforr 1896.

Quiconque a lu le précédent ouvrage du Prof. Schlegel : *La stèle funéraire du Teghin giogh.* s'attendra certainement à trouver dans ce nouveau livre, une œuvre de science épigraphique des plus remarquables. Il ne sera pas trompé. Les connaissances étendues et variées de son auteur le mettaient tout spécialement à même de réussir dans cette entreprise. Ce n'était pas peu de chose car l'inscription de Kara Balgassun est, comme ses congénères, souvent obscure et dans un état de mutilation qui en rend très souvent l'interprétation malaisée et même impossible. M. Schlegel a su, en beaucoup d'endroits, faire la lumière là où les ténèbres étaient passablement épaisses et par des conjectures ingénieuses restituer bien des caractères disparus. Ce sont surtout les Annales des Uigurs qu'il a étudiées dans les sources chinoises et les lois de la phraséologie qui lui ont servi pour atteindre ce résultat.

L'inscription de Kara Balgassun est d'une grande importance historique que le savant auteur fait tres bien ressortir. Il signale justement entre autres faits la confirmation que ce monument donne à l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou. Il ne sera désormais plus possible d'en méconnaître l'authenticité et la véracité.

On y apprend en outre quand et comment le christianisme nestorien s'introduisit chez les Uigurs.

C'est avec grand à propos que M. Schlegel a fait précéder son interprétation d'un précis d'histoire des Uigurs. L'inscription et la discussion de sa signification auraient été difficilement intelligible sans cela.

Le manque total de types chinois ne me permet de donner aucun exemple qui puisse faire apprécier le mérite de cet ouvrage. Je ferai seulement observer que la phrase citée par l'auteur à la note p. 67 n'était traduite qu'explicativement et que l'expression « d'apres » ne correspond à aucun mot chinois du texte.

Pourrais-je ajouter cette suggestion : Le passage de l'inscription de *Ssi-nganfou. Kien la yo shui fong* ne signifie-t-il pas : « Il prêcha (veroffentlichtte) la loi, l'usage de l'eau baptisante », ou bien « l'usage légal de l'eau baptisante » ?

Félicitons en terminant le savant exégète de son succès. C. H.

* * *

The Idea of God and moral sense in the ligh of language, par HERBERT BAYNES, de la Société royale asiatique de Londres. Williams et Norgate, Londres, 1896. 104 pages.

Sous ce titre, un linguiste distingué, M. Herbert Baynes a publié un livre d'un grand intérêt sur un sujet difficile ; il s'agit de retrouver l'idée essentielle que les peuples de races et de civilisations diverses se sont faite de la divinité, au moyen de l'étymologie du vocable dont elles se sont servies pour exprimer le nom de Dieu ; en effet, ce mot n'a point eu pour origine une conception abstraite, mais est dérivé chez chacun d'eux du point de vue auquel ils se plaçaient pour qualifier l'excellence ; pour les uns, l'Être suprême est *le brillant*, tandis qu'il est pour d'autres le *tonnant*, ou le *ciel*, ou le *riche*, le *généreux*. Pousser de telles investigations jusques dans toutes les parties du monde au moyen des observations linguistiques, c'est ouvrir un nouveau chapitre, très intéressant et très solide, de l'histoire des religions ; malheureusement, il est impossible d'y réussir toujours, et beaucoup de ces mots résistent à l'analyse, ou n'apportent pas la certitude. Cependant M. Baynes nous semble avoir souvent rencontré juste, et élucidé complètement bien des cas ; dans les autres, il exprime ses doutes, les probabilités, les conclusions provisoires qu'on peut faire dans l'état actuel de la science. L'universalité de la notion de la divinité ressort d'ailleurs de ces nombreuses citations. Nous ne pouvons suivre le savant auteur dans les détails, nous voulons seulement indiquer quelques exemples qui nous ont frappé.

Les peuples de la région géographique Ouralo-Altaïco-Samoyède emploient pour désigner la divinité quelques racines remarquables, par lesquelles leurs langues montrent une idée commune qui s'étendrait même jusqu'au chinois. En effet une de ces racines serait *tang*, signifiant *le ciel*, chinois *tjän ;* accadien *dingir ;* mongol : *tengri ;* turc : *tangri ;* jakute : *tangara ;* Hunn. *tangli ;* Koreen : *Kien* ; une seconde racine dériverait de *num*, *jum*, le tonnerre, d'où l'esthonien *jum-mal*, le tcheremisse *ioma*, le lapon *jubmel ;* la troisième *torim*, la terre, d'où le wogul *torim*, et le tchouvasche *tora*. Quant au Magyar, *is-ten* dont l'étymologie est très ardue, serait emprunté à la famille Indo-Européenne. L'auteur discute la signification véritable de la divinité dans cette dernière famille, le *bog* des slaves, le *got* des Germains, le *Deus* des latins, et le Θεος des Grecs ; à ce dernier il attribue une origine entièrement différente. Le chapitre des langues Sémitiques est très intéressant, de même celui des Chamitiques avec le *nuter* des Egyptiens. Il faut tout lire dans cet ouvrage, lequel lors même qu'on ne partagerait pas l'opinion de l'auteur sur beaucoup de points qui resteront longtemps le sujet de controverses, est de nature à faire aboutir les recherches, étant très suggestif. RAOUL DE LA GRASSERIE.

* * *

Deutschland und die Deutschen. Nouvelle méthode pour apprendre la langue allemande par G. FLEITER. Munster (Westphalie) Aschendorff.

Cette nouvelle méthode a la prétention de présenter sous une forme à la fois simple et rigoureuse, les principes de la langue allemande et d'initier les élèves à la connaissance de l'Allemagne, des usages et des mœurs de ses habitants. L'ouvrage est basé sur ce principe pédagogique qu'une langue vivante doit être traitée dans les leçons comme une langue parlée. Dès le commencement une place très importante est réservée à la conversation et l'élève est pour ainsi dire forcé à parler ou à écrire l'allemand.

L'ouvrage comprendra 2 parties : le cours élémentaire et le cours supérieur. Le cours élémentaire a paru il y a un an et il a déjà été adopté par plusieurs établissements très importants de la Belgique. Il se compose d'une grammaire (ne comprenant que les règles strictement nécessaires à la connaissance de l'allemand usuel) et de deux livres d'exercices. Ces exercices qui forment toujours un sujet suivi, tiennent dans le cours la place la plus importante. Nous ne pouvons que féliciter l'auteur du choix heureux de ces exercices. Il y traite famille, repas. classes, jeux, maison, école, jardin, ville, village etc. On trouve aussi dans ce cours des sujets historiques et géographiques ainsi que des modèles de lettres de tout genre.

Dans cette première partie l'auteur a pour but principal d'enrichir la mémoire des élèves d'un riche vocabulaire dont ils puissent facilement se servir.

Le cours supérieur qui donnera toutes les particularités et les finesses de la langue allemande est surtout destiné à faciliter aux élèves la lecture des auteurs difficiles ; il paraîtra incessamment.

*
* *

1) VENDÎDÂD *no Gujeratee tarjoomo asal Avestâ uparathee, sharêh tathâ note sâthê, banâvnar Kâvasjee Edaljee Kângâ, treejee âvritti sudhârâ tathâ vadhârâ sâthê*, Mumbai 1894, 8°, 340 pages

En anglais :

VENDIDAD. *Translated into Gujerati from the original Avesta Texts, with critical and explanatory notes by* KAVASJI EDALJI KANGA, Head Master, Moolla Feeroz Madressa. Third edition, revised, Bombay « Nirnaya-Sâgar » Press 1894.

2) GÂTHÂ *bà mâênee, yànê Gâthânâ tamâm hâ tathâ têno tarjoomo, sharêh tathâ pushkal note sâthê, banâvnar Kâvasjee Edaljee Kângâ*, Mumbai 1895, 8° XVI, 243 pages.

En anglais :

THE GÂTHÂS. *Transliterated and translated into Gujerati, with grammatical and explanatory notes* by KAVASJI EDALJI KANGA etc. Bombay « Nirnaya-Sâgar » Press 1895.

Im Jahre 1890 erschien die 3. Auflage der Uebersetzung des KHORDÊH-AVESTA ins Gujerati von M. KAVASJI EDALJI KANGA, Président de la Moolla Feeroz Madressa à Bombay (cf. Muséon, Tome XII, p. 283-284), und 4 Jahre später konnte derselbe hervorragende Parsee-Gelehrte seinen Landsleuten eine 3. Auflage seiner Vendîdâd Uebersetzung bieten, die zuerst im Jahre 1873, mit dem Preise des Mr. K. F. KAMA gekrönt, in Bombay veröffentlicht worden ist. Das ist gewiss ein Beweis dafür, dass neben so manchen Uebersetzungen des Avesta ins Gujerati, die im Laufe der lezten Jahre erschienen sind. gerade die des M. Kanga von den Parsen bevorzugt werden. Und in der That verdienen sie diesen Vorzug, weil M. Kanga seit Jahren unablässig bemüht ist, das, was europäische Gelehrte für die Erklärung des Avesta geleistet haben, für seine Arbeiten nutzbar zu machen, ohne dass er sich des freien, selbständigen Urteils begiebt. Welche Fortschritte M. Kanga in dem Verständnis des Avesta gemacht

hat, das sieht man aus den Aenderungen, die diese dritte Auflage gegenüber der zweiten aufweist. Verbessert ist die Uebersetzung Fargard III, 3, VI, 29, VII, 75, XIII, 20, 30, 37, 39, 45, 46, 47 ; XIV, 17, XVIII, 9, 64, XIX, 6, 13, 28, 31, 34, 42, 45. Erläuternde Fussnoten sind folgenden Stellen beigegeben : Fargard I, 3, III, 3, V. 9, 16, 19 ; VII. 44 ; XIII, 2, 17, 30, 45 ; XIV. 12-14 ; XIX, 4. 13, 39, 42. Eine Liste wiederholter Paragraphen giebt pag. 56.

Im Jahre 1886 veröffentlichte M. Kanga seine Uebersetzung des Yasna und Vispered, aber die Gâthâs hatte er ausgeschlossen, weil er sich der grossen Schwierigkeiten wohlbewusst war, die zu überwinden waren, wenn er eine verständliche, lesbare Uebersetzung dieser ohne Zweifel dunkelsten und schwierigsten Partieen des ganzen Avesta herstellen wollte. Ende vorigen Jahres hat er es endlich gewagt, mit der Uebersetzung der Gâthâs hervorzutreten, welche durch den Preis des M. Ardeshir Sorabjee Dustoor Kamdin ausgezeichnet worden ist.

Die Einrichtung des Buches ist genau dieselbe wie die der Uebersetzung des Khordeh-Avesta. Der Zend-text ist in Gujerati transscribiert und fett gedruckt zum Unterschiede von der unmittelbar darunter befindlichen Gujeratiübersetzung, welche sich, soweit es möglich ist, genau dem Zend-text anschliesst. Jedes einzelne Zend-wort ist mit einer Zahl bezeichnet, die mit derjenigen Zahl correspondiert, die sich über der Uebersetzung des betreffenden Wortes befindet. Wörter, welche im Zend-texte nicht vorkommen, aber nötig sind, um den Sinn der Uebersetzung zu vervollständigen, sind in Parenthese gesetzt Der Uebersetzung selbst dient der von Geldner hergestellte Text als Grundlage. Die Uebersetzungen von Spiegel, Haug, de Harlez, Mills und Darmesteter sind, wie von M. Kanga zu erwarten war, gewissenhaft verglichen und zu Rathe gezogen worden. Endlich hat der Verfasser, um seinen das Avesta studierenden Landsleuten die Benutzung seines Werkes zu erleichtern, in Fussnoten grammatische Analysen und Erklärungen schwieriger Wörter gegeben. Kleine Verschiedenheiten in der Auffassung einzelner Wörter und Sätze finden sich an sehr vielen Stellen, im Vergleich zu den Uebersetzungen von Spiegel und de Harlez und besonders von Mills und Darmesteter. Originell und ganz abweichend von der Auffassung der genannten europäischen Gelehrten hinsichtlich des Inhaltes des Textes sind folgende Stellen übersetzt : Yasna XXIX, 5 ; XXXI, 4, 10, 21 ; XXXIII, 4, 12 : XXXIV, 14 ; XLIII, 2 : XLIV, 17 ; XLVII, 2 ; XLVIII, 9 ; XLIX, 4, 10 ; LI, 21 ; LIII, 4, 6, 7. An folgenden Stellen giebt M. Kanga keine eigne Uebersetzung, sondern nur die von Haug und Darmesteter wieder, nämlich Yasna XXXII, 7, 8, 14 : XLVI, 9 : LI, 5, 14, 16.

Vergleichen wir das, was M. Kanga in dieser Uebersetzung der Gâthâs geleistet hat, mit der ungenauen, an vielen Stellen vom Originaltext ganz abweichenden Uebersetzung des Aspendiarjee, so müssen wir anerkennen, dass M. Kanga's Uebersetzung, die auch äusserlich, in Druck und Papier, hübsch ausgestattet erscheint, einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der bisher bei den Parsen befolgten Methode der Erklärung der Gâthâs bezeichnet. Ganz besonders will ich noch hervorheben, dass M. Kanga bei der Uebersetzung des Avesta von der richtigen Ansicht ausgeht, die schon Haug und Hübschmann immer vertreten haben und zu der neuerdings auch Geldner sich bekehrt hat (cf. die Prolegomena zur Ausgabe des Avesta pag. 48), dass die Pehlevi-Uebersetzung zwar sehr wertvoll für den Vendidâd und jüngeren Yasna ist, aber von sehr geringem Werte für die Gâthâs.

Iena, am 11. März 1896. Eugen Wilhelm.

ANNÉE 1896.

Victor Chauvin. Trois lettres inédites de Reiske à Mercier . . 54
Cte de Charencey. L'historien Sahagun et les migrations mexicaines. 117
C. de Harlez. L'Idéalisme moderne. 5
— L'île de Pâques et ses monuments graphiques. . 68, 205
— L'Ethnographie du midi de la Chine . . . 136, 213
R. de la Grasserie. Essai de syntaxe générale 87, 190, 279
L. de la Vallée Poussin. Bodhisattvacaryâvatara. Exposition de la pratique des Bodhisattvas. 306
Fl. De Moor. Les Juifs captifs dans l'empire chaldéen depuis l'avènement de Nabuchodonosor jusqu'après la mort de Darius le Mède. 19, 153, 233, 321
G. Devèze. Le Bâitâl Paccîsi, contes hindis. 27
E. Lefebure. L'époque de Ramses II fixée par l'ère d'Aseth . . 345
A. Marre. Soulalat es' Salatin (la descendance des sultans) ou Sadjara Malayou (l'arbre généalogique malais) 175, 248, 388
Dr Nommès. La Kabbale (suite). La pêche miraculeuse . . . 77, 105, 270
H. Pognon. A propos du Pays d'Achnounnak 342
A. Wiedemann. Le Livre des Morts 40

Comptes-rendus.

Herbert Baynes. The Idea of God and moral sense in the light of language. 430
E. Chavannes. Voyages des Pèlerins bouddhistes 429
A. de Pompignan. Recherches sur le Bouddhisme 207
A. M. Durand. Le pronom en égyptien et dans les langues sémitiques 206
Dr R. Dvorak. China's Religionen 102
G. Fleiter. Deutschland und die Deutschen 431
D'Wilhelm Grube. Die Sprache und Schrift der Juc'en . . . 319
Kavasji Edalji Kanga. Vendîdâd no Gujeratee tarjoomo asal Avestâ uparathee, sharêh tathâ note sâthê 431
—— Gâthâ bâ mâênee. yânê Gâthânâ tamâm hâ tathâ têno tarjoomo, sharêh tathâ pushkal note sâthê 431
J. J. Modi. Pahlavi inscription etc. 104
Dastur Peshotan. Nirangistân. . , ... 103
Dr G. Schlegel. Die Chinesische Inschrift auf dem Oligurischen Denkmal in Karabalgassun 429

